

LA GLOBALIZACIÓN EN BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS. EL PAPEL DE LA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR Y DE AMÉRICA LATINA

GLOBALIZATION AND BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS.
SOUTH EPISTEMOLOGY AND LATIN AMERICA

ÁNGEL PELAYO GONZÁLEZ-TORRE
Universidad de Cantabria

Fecha de recepción: 15-6-17

Fecha de aceptación: 7-5-18

Resumen: *La teoría de la globalización de este autor aporta instrumentos conceptuales para abordar la comprensión de los fenómenos sociales, políticos y jurídicos en el contexto de la globalización. Su teoría da una forma reconocible al proceso globalizador y lo dota de un sentido político que permite interpretarlo. A la vez implica un descentramiento del pensamiento contemporáneo al destacar el carácter parcial del pensamiento occidental, y fomenta el diálogo entre culturas. También explica el nuevo vitalismo de lo local y presenta el atractivo de una apertura a las posibilidades de los sujetos de intervenir en los procesos globalizadores. Por otro lado, al revitalizar las experiencias y conocimientos locales, reubica el pensamiento y las prácticas de América Latina dándoles protagonismo, y convirtiéndolas en interlocutores relevantes del pensamiento global.*

Abstract: *The theory of Boaventura de Sousa provides valuable conceptual tools for the understanding of social, political and legal phenomena in the context of globalization. His theory gives a recognizable form to the globalizing process and gives it a political meaning that allows interpreting it. At the same time, it implies a decentralization of contemporary thought by emphasizing the partial character of Western thought and fosters dialogue between cultures. It also explains the new vitalism of the local sphere and presents the attractiveness of an opening to the subjects' possibilities to intervene in the processes. On the other hand, by revitalizing local experiences and knowledge, it reshapes Latin American thinking and practices into relevant interlocutors of global thinking*

Palabras clave: globalización, epistemologías del Sur, diálogo intercultural, pensamiento abismal
Keywords: globalization, epistemologies of the South, intercultural dialogue, abysmal thought

1. LA GLOBALIZACIÓN COMO MARCO DE ANÁLISIS

Se pretende en este artículo analizar una de las teorías contemporáneas sobre la globalización que considero más lúcida intelectualmente, sobre todo por el valor de sus instrumentos conceptuales y metodológicos; y, a la vez, más crítica y comprometida socialmente¹. Me interesa también por la forma en que aborda y da realce a la realidad actual de América Latina. Por muchas razones es este un espacio que despierta nuestro interés y merece nuestra atención, y con el que podemos aprender a dialogar mejor gracias a los planteamientos de Santos.

Es importante empezar destacando que la globalización es el contexto en el que Santos formula y desarrolla su teoría sociológica y también en el que lleva a cabo su abordaje de los fenómenos jurídicos. No puede ser de otra manera si se considera que la globalización es hoy en día una realidad omnipresente, que está marcando la actual evolución social y que se ha convertido en un esquema de observación clásico para la teoría sociológica contemporánea.

Para Santos la globalización se presenta como un fenómeno polifacético, con dimensiones económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas y también jurídicas, que se combinan entre sí de forma extremadamente compleja. En ella las implicaciones económicas son especialmente importantes², ya

¹ En el contexto de las teorías sobre la globalización, la de Santos se nos presenta como especialmente interesante, frente a otras teorías que no ven una dirección predominante en la globalización, que no dan la misma prioridad al componente económico (policéntricas), que creen en la espontaneidad de las regulaciones y organizaciones -ignorando el componente político-, y que no atienden del mismo modo al papel de protagonismo activo que pueden jugar las personas. Son en general teorías menos ricas en implicaciones políticas y más legitimadoras. Un ejemplo de estos planteamientos puede verse en G. TEUBNER, S. SASSEN y S. KRASNER, *Estado, soberanía y globalización*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2010.

² Entre la doctrina española ha destacado el peso del factor económico dentro del proceso de globalización A. E. PÉREZ LUÑO, en *Trayectorias contemporáneas de la Filosofía y la teoría del derecho*, Tébar, Madrid, 2007, en concreto el capítulo XII: "La Filosofía y la Teoría del derecho ante el reto de la globalización". Allí empieza por definir la globalización como "término con el que se alude a los actuales procesos integradores de la economía: financiación,

que la línea fundamental de la globalización es la que tiende a establecer un modelo de desarrollo global orientado hacia el mercado, y de hecho, una de las notas más destacadas de la globalización habría sido el haber consumado la convergencia entre el paradigma de la modernidad y el capitalismo³. Sin embargo no hay que olvidar las otras vertientes de la globalización, especialmente la jurídica, que tiene también un importante papel en el nuevo contexto⁴.

En cuanto a la forma en que Santos aborda y explica la globalización, adelantamos que el sentido que Santos da al fenómeno es muy claro, y pasa por destacar la globalización como un fenómeno con un relevante trasfondo político que tiende, en sus líneas más destacadas, a consolidar el poder mundial del capitalismo⁵, lo que le llevará precisamente a intentar explicar y desarrollar la posibilidad de fenómenos también globales que se opongan a esta tendencia hegemónica, configurando una globalización resistente con vocación alternativa y emancipadora.

En este punto es interesante señalar que Santos va a actuar en su análisis sobre la globalización al modo en que lo hace el luchador oriental, que pre-

producción y comercialización”, dichos procesos se producen a escala planetaria y suponen realizar los esquemas económicos del neo-liberalismo capitalista, teniendo como efectos más importantes: el desbordamiento de las naciones para realizar políticas o controles económicos, en favor de poderes internacionales (FMI) o privados (empresas, corporaciones); la existencia de redes de comunicación que posibilitan actividades financieras y comerciales a escala planetaria; el desequilibrio de los Estado en las redes económicas y como consecuencia la concentración de beneficios en países del primer mundo y el empobrecimiento de los países del tercer mundo, cfr. *Ibidem*, p. 91. Ante este panorama insistirá en dos circunstancias importantes que pueden servir para controlar la globalización y que también nos recuerdan a Santos: saber que no es un valor sino un hecho y tener claro que es un fenómeno social y no una ley de la naturaleza.

³ Para Santos la modernidad se identifica hoy con la extensión del capitalismo, que sería la forma política del Estado moderno, ya que la lógica del mercado se ha expandido a todos los campos de la vida social, convirtiéndose en el criterio para establecer interacciones políticas y sociales.

⁴ Cfr. el capítulo titulado “La globalización, los Estados-Nación y el campo jurídico: ¿De la diáspora jurídica a la ecúmene jurídica?”, en B. DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, trad. Carlos Martín Ramírez, Mauricio García Villegas, Elvira del Pozo Ariño y Carlos Morales de Setien Ravina, revisión de Carlos Lema, Trotta/ILSA, Bogotá, 2009, pp. 290-453, donde se lleva a cabo una expresiva descripción de la globalización centrada en sus implicaciones jurídicas.

⁵ Hasta el punto de que la globalización hegemónica es presentada por Santos como la nueva fase del capitalismo global, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, trad. Carlos Martín Ramírez, Trotta, Madrid, 2014, p. 25.

tende aprovechar la fuerza del enemigo para formular sus propias propuestas de defensa y ataque. Es consciente de que muchos peligros provienen de la globalización, pero esta es un enemigo demasiado fuerte como para ignorarle u oponérsele frontalmente con posibilidades de éxito, de manera que ni renuncia a ella ni se sale de sus esquemas generales de funcionamiento, sino que pretende aprovechar sus estrategias para articular sus propias propuestas de resistencia. Con este método veremos aparecer muchos de los conceptos de su epistemología, que pretenden desempeñar una función emancipadora, y que trabajan con fenómenos ya sea en sí mismo globalizadores, o susceptibles de ser globalizados, o bien surgidos como reacción a la globalización o en el contexto de la globalización. Todo ello hasta el extremo de que un punto de conexión con la globalización se presenta ya como un requisito de la posibilidad emancipadora de las prácticas o de los conocimientos alternativos⁶.

Hay que dejar sentado también que para Santos la emancipación es el objetivo de su pensamiento sociológico, pensamiento que tiene un claro trasfondo político, en el sentido de que está destinado a lograr objetivos de liberación. La emancipación habría sido una aspiración del pensamiento moderno desde sus orígenes ilustrados, sin embargo la evolución del pensamiento occidental habría acabado lastrada por su sometimiento a la lógica capitalista de la productividad; y el capitalismo, y su consecuencia, el colonialismo, serán los marcos que acaben por condicionar el pensamiento occidental moderno en los distintos ámbitos sociales⁷. Como consecuencia de este sometimiento el pensamiento moderno habría perdido la tensión entre regulación y emancipación que le habría caracterizado originalmente, y que habría sido la fricción que habría permitido evitar el estancamiento o la regresión de los objetivos de progreso en Occidente. Esta tensión entre la regulación existente y la aspira-

⁶ Como veremos Santos insiste en que las resistencias para tener posibilidades de éxito deben acontecer en una escala global, para lo que hay que articular las resistencias locales, o “experiencias subalternas”, a través de enlaces locales-globales, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce, Montevideo, Uruguay, 2010. La referencia está en la pág. 54, dentro del capítulo “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, pp. 29-61.

⁷ La idea es que la epistemología occidental ha acabado por ser construida a partir de las exigencias de dominación del capitalismo y del colonialismo, como se expresa claramente en el “Prefacio” del libro B. DE SOUSA SANTOS, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, cit., la referencia está en la pág. 8. Posteriormente Santos añadirá el sexismo al capitalismo y al colonialismo como esquemas actuales de dominación, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, cit., p. 27.

ción emancipadora, que estaba llamada a provocar la reacción y el progreso emancipador, y que habría sido el acicate liberador al inicio de la modernidad, habría sido superada en el contexto del pensamiento moderno por el imperio de la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia y por la reducción de la regulación moderna al principio del mercado, de manera que el desarrollo de los mecanismos de regulación se habría consolidado al integrar dentro de sí las posibilidades de emancipación⁸, haciendo que la emancipación no pueda desenvolverse dentro de los cánones del pensamiento tradicional, por lo que su realización necesita cambiar de paradigma de pensamiento⁹.

Precisamente, al hacer el primer abordaje al fenómeno de la globalización Santos sostendrá que esta puede ser analizada desde dos perspectivas. Una que la hace funcionar dentro de ese contexto intelectual moderno, y otra que exige un nuevo marco para pensarla. Optar por uno u otro planteamiento teórico tendría indudables consecuencias prácticas en relación con el estudio y con la posición que se defiende ante el fenómeno. A la primera

⁸ En especial parece que no es posible la emancipación una vez que el marco de la regulación ha conseguido reducir la realidad a su valor económico y el dinero se ha consolidado como el “gran conversor” al que se reconducen todas las aspiraciones. Entonces, para el paradigma imperante, sólo dentro del sistema económico cabe la emancipación.

⁹ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Derecho y emancipación*, Corte Constitucional de Ecuador, Quito, 2012. Las referencias a la emancipación y a la necesidad del cambio de paradigma están en las pp. 33 y ss., bajo el epígrafe “La desaparición de la tensión entre regulación y emancipación en la modernidad occidental”. Un interesante comentario sobre la evolución de esta tensión puede verse también en S. T. RODRIGUES, P. BONAVIDES, N. BELLOSO MARTÍN y A. FERNÁNDEZ SILVA, *Teoria da Decisão Judicial e Teoria da Justiça. Jusfilosofia e Novos Paradigmas Constitucionais*, JURUÁ EDITORIAL, Lisboa, 2015, pp. 233 y ss. Por otra parte, las ideas de regulación y emancipación están también desarrolladas en B. DE SOUSA SANTOS, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del hombre editores. Ediciones Uniandes. Bogotá, 1998, donde sostiene que el pilar de la regulación está constituido por tres principios: el Estado, el mercado y la comunidad, mientras que el de la emancipación está formado por tres direcciones de la racionalización de la vida colectiva: la racionalización moral del derecho, la racionalidad cognitiva de la ciencia y la técnica, y la racionalidad estética del arte y la literatura. El deseable equilibrio entre regulación y emancipación se habría deshecho por el predominio del principio de la regulación frente a la emancipación, unido al triunfo de la racionalidad instrumental. Al respecto el artículo de J. N. VILLAROEL SÁNCHEZ, “Subjetividad, ciudadanía y emancipación. Sobre el capítulo noveno del libro *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*”, en *Tabula Rasa*, núm. 5, julio/diciembre 2006, pp. 311-318. Por su parte el Profesor TAMAYO en “Boaventura de Sousa Santos: Hacia una sociología de las ausencias y las emergencias”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 16, núm. 54, pp. 41-49, dirá que se ha producido una “transformación de las energías emancipadoras en energías reguladoras... la regulación ha comido el terreno a la emancipación, e incluso quienes nos creemos emancipados vivimos instalados en la regulación”, cit., p. 44.

interpretación sobre la globalización Santos la denominará sub-paradigmática, precisamente porque ve la globalización como un proceso estructural de transformación que puede desenvolverse dentro del paradigma capitalista, es decir como un sub-paradigma del paradigma capitalista, teniendo el capitalismo los medios adecuados para gestionar su desarrollo. Esta interpretación refuerza el poder del capitalismo que se presenta como el marco en el que se puede desarrollar la inevitable globalización. Por el contrario, la segunda interpretación de la globalización es la que denomina paradigmática, y sostiene que lo que llamamos globalización es un cambio o una crisis más profunda, que afecta estructuralmente al sistema capitalista y a su régimen de acumulación, y que debe ser abordada desde un paradigma nuevo distinto al capitalista¹⁰. En relación con estas dos opciones teóricas se colocarían dos tipos ideales de audiencias, o de posiciones que adoptan los sujetos ante el fenómeno de la globalización, una adaptativa, que responde a la interpretación sub-paradigmática y que busca simplemente la adaptación del modelo capitalista a la nueva realidad, y otra transformadora, que responde a la interpretación paradigmática y que plantea un escenario analítico nuevo alternativo al actual capitalismo¹¹. Y naturalmente Santos se moverá en este segundo ámbito, intentando encontrar o construir un nuevo enfoque para abordar la globalización¹².

¹⁰ El cambio de paradigma, la transición paradigmática, es precisamente el tema del libro B. DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Volumen I. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003. Esta transición paradigmática habría de producirse entre “el paradigma dominante de la ciencia moderna y el paradigma emergente que designo como el paradigma de un conocimiento prudente para una vida decente”, cfr. *Ibidem*, p. 14. Esta transición implica la definición de luchas paradigmáticas.

¹¹ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica...*, cit., p. 302 y ss. La audiencia transformadora sería para Santos más sensible en relación con la gravedad de los temores, riesgos y peligros que plantea la globalización, y por eso estaría más motivada para buscar un nuevo paradigma que la contenga. Al respecto se puede decir que el panorama que presenta Santos de la actual situación global es bastante negativo, en relación con la pobreza, la desigualdad, los riesgos medioambientales, la potencia de destrucción de los Estados, etc., si bien es cierto que reconoce literalmente que “las circunstancias no están forjando ni una distopía del tipo de *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, ni una utopía. Expresan simplemente la turbulencia transitoria y el caos parcial que acompañan usualmente a cualquier cambio en sistemas que han caído en la rutina”, cfr. *Ibidem*, p. 306. En ese punto es interesante insistir en su idea de que nos encontramos en un tiempo esencialmente de cambio.

¹² Para Santos nos encontramos en un momento de transición de paradigmas que nos sitúa en una transición postmoderna, ya que enfrentamos problemas modernos para los que, en su opinión, no hay soluciones modernas. Admite que los problemas son modernos y giran

2. LOS PROCESOS GLOBALIZADORES

A la hora de analizar el proceso de la globalización Santos considera que, si bien es complejo y está cargado de contradicciones, no se trata de un fenómeno anárquico, ya que todo proceso de globalización tendría un núcleo originario reconocible que sería “la globalización exitosa de un localismo dado”. Aquí se encontraría el origen de los diversos fenómenos globalizadores, partiendo de la idea de que todo lo global habría sido antes, por más o menos tiempo, local. De hecho Santos propone una definición de la globalización según la cual esta sería “un proceso a través del cual una determinada condición o entidad local amplía su ámbito a todo el globo y, al hacerlo, adquiere la capacidad para designar como locales las condiciones o entidades rivales”¹³. Es interesante notar que con esta definición se está revitalizando lo local, al menos en tres aspectos. En primer lugar, al indicar que no hay nada originalmente global, sino que todo fenómeno global ha sido inicialmente local; en segundo lugar al poner de manifiesto que lo global califica como local las realidades a las que pretende imponerse, con lo que estas se hacen también protagonistas, aunque sea como resistentes; y en tercer lugar en la medida en que, como veremos, lo global va a adaptarse en cada lugar a las condiciones de lo local, adquiriendo con frecuencia características propias en cada zona de ubicación¹⁴, y por eso, para Santos, la globalización no implica siempre homogeneización.

Si el núcleo de desarrollo de todo fenómeno globalizador es la globalización exitosa de un localismo dado, a partir de ahí se iniciará un comple-

en torno a la libertad, a la igualdad y a la fraternidad, aunque sostiene que las soluciones no lo son, ya que no pueden ser las aportadas por el liberalismo ni por el socialismo, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, Instituto Internacional de derecho y sociedad, Perú, 2010, pág. 35. En la búsqueda de soluciones Santos marca distancias con Habermas, cuya teoría no reconoce como global, sino como eurocéntrica, y limitada ante contextos como por ejemplo los del Tercer Mundo, cfr. *Ibidem*, p. 36. Para explicar el potencial emancipatorio de la transición ante la que nos encontramos se necesita una teoría postmoderna adecuada, que Santos denomina “postmodernismo de oposición”, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Derecho y emancipación*, cit. La referencia está en las pp. 49 y ss.

¹³ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica...* cit., p. 309. Nótese que Santos ya en esta definición aporta el componente polémico de lucha al referirse a la forma en que la globalización desplaza a determinadas prácticas o saberes y los define como locales, circunstancia que aboca al enfrentamiento.

¹⁴ Nos empezamos a plantear así como la globalización no siempre excluye lo local, sino que en ocasiones lo que hace es ponerlo de relieve.

jo proceso que Santos contempla en relación con cuatro formas distintas de globalización. La primera es precisamente lo que denomina “el localismo globalizado”, en referencia a fenómenos locales que se globalizan con éxito, ejemplo del cual sería el uso del inglés como lengua franca, o la adopción mundial de las leyes norteamericanas sobre propiedad intelectual para los programas informáticos; y donde podríamos incluir en el campo jurídico-político, la expansión de la democracia liberal o los derechos humanos; en el campo económico las reglas del capitalismo neoliberal; el laicismo y la secularización en el campo religioso; o en el campo del pensamiento, la misma modernidad occidental, que Santos presenta como un paradigma local que se globalizó con éxito¹⁵. La segunda forma de globalización sería lo que denomina “el globalismo localizado”, entendiendo por tal el impacto específico de las prácticas globales antes descritas en las condiciones locales, que se verán desestructuradas y reestructuradas para responder a los imperativos globalizadoras. Nos encontraríamos aquí con un conjunto de fenómenos negativos, como la deforestación, el deterioro masivo de los recursos naturales para pagar la deuda externa, la dependencia económica, la conversión de la agricultura de subsistencia en agricultura de exportación, la pérdida de identidades culturales propias, formas de vida autóctonas, o conocimientos locales, etc.¹⁶. La división internacional del globalismo implicaría que los países centrales son los protagonistas de los localismos globalizados, mientras que a los periféricos se les impondrían los globalismos localizados¹⁷. Si bien es cierto que los países centrales pueden sufrir también con la imposición de localismos globalizados generados por los intereses hegemónicos, como ocurre con los desempleados generados por la deslocalización.

Por contraposición a estos, e invitando a elaborar formas de resistencia que sean capaces de plantear alternativas frente a esa globalización hegemónica, se presentan otros dos fenómenos en el contexto de la globalización.

¹⁵ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente... Volumen I*, cit., p. 16.

¹⁶ Aunque el globalismo localizado también podría haber provocado efectos positivos, como el aumento del nivel de vida en Asia de resultas de la imposición del modo de producción, consumo e intercambio comercial capitalista. Sobre este aspecto Santos no se entretiene demasiado.

¹⁷ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica...* cit., pp. 310 y ss. En cuanto al reparto internacional del poder que resulta de la globalización, para Santos, bajo las condiciones de lo que denomina “el sistema mundo moderno”, lo lógico es que la globalización reproduzca la jerarquía y las asimetrías ya existentes entre las sociedades centrales, periféricas y semiperiféricas, cfr. *Ibidem*, p. 308.

El primero sería el “cosmopolitismo subalterno e insurgente”¹⁸, que Santos enuncia en relación a la posibilidad de que los Estados-nación subordinados, las regiones, las clases o grupos sociales y sus aliados, se organicen en defensa de sus derechos, usando medios de interacción global para enfrentarse a los efectos perniciosos de la globalización. Es cosmopolitismo porque se pretende que la reacción se desarrolle por medio de una acción coordinada internacionalmente; es subalterno porque lo practican movimientos u organizaciones minoritarios en relación con las tendencias de la globalización hegemónica; y es insurgente porque su finalidad es oponerse en un campo dado a la globalización hegemónica. Precisamente, una nota esencial a este movimiento sería que sus protagonistas actúan a la misma escala que usan sus opresores para victimizarlos, y de ahí que deba ser un fenómeno resultante de la fusión de luchas locales que aumentan su potencia a través de vínculos transnacionales, para volver a actuar luego a nivel local. Un ejemplo claro de esta práctica sería el Foro Social Mundial del año 2002 de Porto Alegre, donde las formas locales de resistencia adquirieron su característica cosmopolita¹⁹. Este cosmopolitismo subalterno e insurgente debería incluir en su ámbito a grupos y clases subordinadas de todo el mundo que sean víctimas de cualquier forma de discriminación, con la finalidad de contribuir con su conjunción a “un entendimiento transnacional del sufrimiento humano y de la constelación transnacional de acciones progresistas”²⁰. En este punto resulta de extrema importancia para sus posibilidades de éxito articular las relaciones entre las manifestaciones de resistencia, tanto entre las distintas luchas sectoriales que se producen en un mismo país como entre las luchas sectoriales que se producen en diversos países.

El segundo proceso reactivo global con sentido emancipador que aparece en el contexto de la globalización es el que denomina Santos “el patrimonio común de la humanidad”²¹, pensando en la defensa de las condiciones que hacen posible la vida humana en la tierra. Este proceso, cuya potencia se deriva de estar vinculado a la supervivencia de la especie humana, sería llevado a cabo por los más variados movimientos y organizaciones, y remite a la protección de espacios como la capa de ozono, los océanos, la Antártida, el espacio exterior, la luna y otros planetas, y en general a todos

¹⁸ Cfr. Ibidem, pp. 409 y ss. y 566 y ss.

¹⁹ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, “Informe. El Foro Social Mundial y la izquierda global”, *El viejo Topo*, núm. 240, 2008, pp. 39-62.

²⁰ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica...* cit., p. 410.

²¹ Desarrollado en Ibidem, pp. 436 y ss.

aquellos espacios cuya interacción con la tierra es considerada fundamental, de manera que merecen ser percibidos como patrimonio de la humanidad. Cinco interesantes y relevantes propiedades se asocian usualmente al concepto de “patrimonio común de la humanidad”: no apropiación, administración por todos los pueblos, participación internacional en los beneficios derivados de su explotación, uso pacífico -comprendiendo la investigación en beneficio de todos los pueblos-, y conservación para las generaciones futuras²². Propiedades todas ellas con un fuerte potencial de oposición a los principios del capitalismo y las consecuencias de la globalización hegemónica. Pensemos simplemente en cómo este planteamiento es capaz de llegar a sustraer de la apropiación y explotación capitalista inmensos espacios geográficos. A partir de este concepto de patrimonio común de la humanidad debería llegar a construirse, en opinión de Santos, un nuevo *ius humanitatis*²³, que toma el globo mismo y su entorno espacial como objeto de regulación, y que aspira a esa forma de gobierno para estos recursos naturales.

Este espacio es presentado como un campo privilegiado de lucha contra la globalización hegemónica, entre otras cosas por ser un campo típicamente global o, incluso, por ser el campo global por excelencia, ya que no se nos ocurre nada más global que las realidades que defiende: el planeta, el cosmos y la supervivencia de la humanidad. Es muy difícil hablar de globalización sin toparse con estas cuestiones, y no intentar abordarlas o ser incapaz de resolverlas pone rápidamente en evidencia las deficiencias de cualquier pensamiento pretendidamente global, y muy especialmente el del capitalismo descontrolado. La idea subyacente al uso del patrimonio común de la

²² Cfr. *Ibidem*, p. 437.

²³ Este *ius humanitatis* tendría un gran potencial en el seno de una metodología que se pretende nueva como la de Santos. Este derecho rompe con las premisas básicas tanto del derecho del Estado nación como del derecho internacional clásico. Para Santos su novedad se deriva de que nos plantea primero una nueva espacialidad (ya que su territorio es más vasto e ignoto que el que el derecho ha podido representarse hasta ahora), luego de que tiene un carácter transtemporal (ya que los tiempos planetarios exceden la cronología clásica del derecho), y después de que puede ser utópico sin necesidad de disculparse por ello, características estas que lo convierten en un contexto jurídico esencialmente novedoso. Podemos verlo desarrollado en *Ibidem*, pp. 446 y ss. Es interesante la relación del territorio con la utopía y la desterritorialización que esta ha de llevar a cabo para formularse, como puede verse en G. DELEUZE y F. GUATTARI en *¿Qué es la filosofía?*, trad. de T. Kauf, Anagrama, Barcelona, 2001, pp. 101-102. Hoy en día es debatible si la utopía requiere desterritorialización, ya que el desarrollo histórico de la modernidad está poniendo sobre la mesa los problemas de la desterritorialización.

humanidad como mecanismo de resistencia y de emancipación es la de que el capitalismo global como modelo, tal y como está planteado y tal y como está funcionando, es simplemente insostenible para el planeta y por lo tanto para la especie.

Los cuatro patrones de la globalización que nos propone Santos nos servirían para contemplar muchos de los fenómenos sociales que se producen en nuestros días y, por ejemplo, tendrían su reflejo en el campo jurídico, donde hoy en día los más significativos son, como en el resto de los campos sociales en general, los localismos globalizados y los globalismos localizados²⁴. Precisamente, para Santos es especialmente notoria la expansión de los localismos globalizados mediante formas jurídicas, como por ejemplo ocurre con las exigencias jurídicas derivadas del “Consenso de Washington”, que determinan normativas globales en relación con la liberación del comercio, la privatización de las industrias y servicios, la liberación agrícola, el desmantelamiento de las agencias reguladoras, la desregulación del mercado laboral, la «flexibilización» de la relación salarial, la reducción y privatización de los servicios sociales, la menor preocupación por temas medioambientales, las reformas educativas destinadas a la empleabilidad y no a la formación ciudadana, etc.²⁵. Otra forma destacada de localismo jurídico globalizado es la *lex mercatoria*, como legislación generalmente aplicable al tráfico comercial internacional, formada por principios, costumbres, contratos, colegios arbitrales, laudos, etc. En su contexto aumenta sin duda el protagonismo de los operadores privados: las partes, las sociedades mercantiles transnacionales, los bancos, los despachos de abogados, especialmente anglosajones, especialistas en derecho mercantil, etc. Esta nueva ley, aunque se presenta como apolítica y técnica presupone un razonamiento jurídico puramente formal que no salva las jerarquías y desigualdades que caracterizan la posición de las partes en el contexto global, y beneficia a las grandes corporaciones frente a los ciudadanos, los Estados y otros agentes jurídicos²⁶.

3. CARÁCTER POLÍTICO DEL ANÁLISIS

Hay que reconocer sin complejos que todo el análisis teórico, toda la construcción de categorías y la formulación de conceptos que Santos lleva a

²⁴ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica...*, cit., pp. 321 y ss.

²⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 331.

²⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 349 y ss.

cabo en torno a la globalización no es solamente descriptiva, sino que es también política. Es política porque el sesgo desde el que realiza el análisis y las clasificaciones parte de unas convicciones y tiene una intencionalidad política²⁷. Pero es política sin dejar de ser expresiva y rigurosamente descriptiva, solo que usando un criterio de descripción que se centra en las consecuencias sociales de las prácticas globalizadoras que denomina hegemónicas. La teoría de Santos es política también en la medida en que está orientada a la lucha, es decir a lograr una utilidad de sus conceptos en términos estratégicos de defensa de los ideales emancipadores frente a la globalización hegemónica. Y si se admiten como elementos de la realidad la opresión y la necesidad de la lucha por la emancipación, la teoría adquiere una nota de objetividad y necesidad que sin duda la revaloriza más allá de sus componentes intelectuales. Precisamente este abordaje político lleva a otra de las ideas esenciales en la metodología de Santos respecto de la globalización, que es la de que para entender su sentido, y sobre todo sus efectos sociales, es necesario empezar por distinguir que no hay una sola globalización, sino dos, caracterizadas por sus efectos radicalmente contrarios en relación con la democracia, la libertad y la igualdad social²⁸. Se trata de una globalización hegemónica o neoliberal, por un lado, y de una globalización contra-hegemónica por otro. Al distinguir estos dos tipos de globalización se pretende huir de los equívocos, las imprecisiones, las generalizaciones y las ambigüedades que aparecen cuando se habla en general de la globalización, y se procede a ubicar el término en el contexto que resulta más relevante para la investigación, el de sus efectos sociales, a la vez que se prepara el campo para el debate político²⁹.

²⁷ Santos se niega a confundir objetividad con neutralidad, y pretende ser objetivo como investigador sin ser neutral, teniendo muy claro de qué lado está: “Estamos del lado de la paz y de la democracia, de la participación ciudadana y del acceso al derecho, contra la violencia y el autoritarismo, contra el mercado de las ilegalidades cruzadas y tantas veces complementarias, contra la desprotección de seres humanos indefensos ante las repugnantes violaciones de sus derechos humanos...”, cfr. la “Introducción” de B. DE SOUSA SANTOS al libro B. DE SOUSA SANTOS y M. GARCIA VILLEGAS (eds.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia. Análisis socio-jurídico*, Ediciones UNIANDES, 2004, p. 4.

²⁸ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Derecho y emancipación*, cit., pp. 91 y ss. Para Santos el problema –también estratégico– de considerar la existencia de una sola globalización se deriva del hecho de que entonces la resistencia por parte de sus víctimas se consideraría como un localismo, lo que dificultaría su capacidad para articular alternativas.

²⁹ Porque en resumen la globalización no es sino un conjunto de procesos sociales, y en todos los procesos sociales es probable que haya ganadores y perdedores, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, “Derecho y democracia: la reforma global de la justicia” en B. DE SOUSA SANTOS y M. GARCIA VILLEGAS (eds.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia...*, Tomo I, cit., pp.

La globalización hegemónica, en su esquema de análisis, no sería una novedad, sino un largo proceso histórico que habría tenido muchas facetas y distintos nombres desde el siglo XV hasta hoy, como los descubrimientos, el colonialismo, la evangelización, la esclavitud, el imperialismo, el desarrollo y el subdesarrollo, la modernización y finalmente la globalización propiamente dicha. Se trataría de una expansión de relaciones transfronterizas, unas voluntarias y otras forzosas, que tendría como consecuencia la transformación de las escalas que hasta entonces habían dominado el panorama económico, político y social. En este marco, la nueva globalización neoliberal sería esencialmente un régimen de acumulación de capital que tiene por objeto liberar al capital de los vínculos sociales y reducir la sociedad a términos de valor, con la consecuencia de que toda la organización social es considerada más eficaz si se establece en términos de mercado³⁰, lo que determina la relativización o anulación de otros valores sociales fundamentales. Y he aquí la esencia del contenido político de la globalización hegemónica. A este planteamiento es al que habría que responder, por sus perversos efectos sociales, con una globalización contra-hegemónica. De las cuatro manifestaciones de la globalización que hemos descrito, las dos primeras, el localismo globalizado y el globalismo localizado, encajarían dentro de la globalización hegemónica, mientras que las dos segundas, el cosmopolitismo subalterno e insurgente y el patrimonio común de la humanidad, serían formas de globalización contra-hegemónicas, con lo que estos conceptos se convierten esencialmente en conceptos de lucha.

Con la distinción entre globalización hegemónica y contra-hegemónica se reubican y aclaran las connotaciones valorativas de manera inmediata, al contraponer lo negativo de la globalización hegemónica –negativo hasta el

151-207. La referencia está en las pp. 152-153. Cabe anotar que en obras posteriores Santos hablará también de una globalización que no es hegemónica ni contra-hegemónica, sino “no hegemónica”, en relación con experiencias que se desvían del régimen de dominación capitalista pero que no cuestionan su dominación, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, “If God Were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies”, en *Law, Social Justice and Global development*, 2009, pp. 21-35, en concreto en la pág. 5. Con más detalle se desarrolla el tema en una obra posterior de contenido más amplio, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, cit., donde en su pág. 28 se refiere a las teologías políticas conservadoras o integristas, ya sean católicas, protestantes, musulmanas, etc., como corrientes no hegemónicas que de imponerse aumentarían las condiciones de opresión del capitalismo hegemónico.

³⁰ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS (coord.), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004. En concreto en la “Introducción” y el “Prefacio” de la obra, pp. 14 y 26.

punto de que las mayores injusticias se identifican ahora con esta forma de globalización-, a lo positivo de la globalización contra-hegemónica. Santos es muy consciente de la relevancia del lenguaje en las luchas sociales y por eso se enfrenta a un concepto novedoso pero terriblemente recurrente e influyente, el de globalización, y ya que no puede prescindir del sustantivo, le dota, para matizar su valor, de adjetivos que pretende hacer inseparables del sustantivo, y de esta forma descalifica una, la globalización hegemónica, y reivindica la otra, la globalización contra-hegemónica³¹. Dejaríamos de hablar así de la globalización en general y nos liberaríamos tanto de la tentación de darle una connotación positiva, como de la tentación de presentarla como un fenómeno complejo y ambiguo respecto del que no cabe un pronunciamiento valorativo. Y por supuesto de presentarla como un fenómeno inevitable respecto del que no cabe otra posición que la pasividad³². Además de esto, y también desde el punto de vista estratégico, con su planteamiento sobre la globalización, Santos reubica desde el principio esta cuestión en el contexto de la reivindicación social por la justicia, que podemos entender en términos de emancipación. Con ello se pretende situar de algún modo la discusión sobre la globalización como subsidiaria respecto del problema de la justicia y del valor de la emancipación de las personas.

Un efecto del planteamiento de Santos sobre la globalización, en relación con las formas de globalización contra-hegemónica y especialmente con el cosmopolitismo subalterno e insurgente, va a ser la reivindicación de conocimientos y experiencias locales de resistencia que han funcionado al margen y en contra de la globalización hegemónica. Santos se va a ocupar de algunos de estos fenómenos dándoles protagonismo en el contexto global. Para empezar, va a liberar a estos fenómenos periféricos de su componente local, de su vinculación territorial a un espacio concreto y tradicionalmente ubicado en las fronteras del desarrollo, con lo que los traslada a una dimensión global, multiplicando su importancia y sus posibilidades transformadoras.

³¹ Santos aplica la idea de que el pensamiento crítico ha perdido en el enfrentamiento ideológico el dominio de los sustantivos, y que ya sólo le queda la gestión de los adjetivos. En este caso se habría perdido el sustantivo "globalización", de uso hegemónico, y habría que gestionar el adjetivo "contra-hegemónica". A la cuestión de sustantivos y adjetivos nos referiremos más adelante.

³² En relación con la pasividad está la crítica que Santos formula a la que denomina "razón indolente", como razón inactiva y formal. La idea es que la hegemonía se asienta ahora no ya en el consenso, sino en la resignación con la que los pueblos consideran las circunstancias de la realidad como inevitables, siendo el objetivo deshacer esa resignación, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Crítica de la razón indolente...*, cit., p. 37.

Después los va a convertir en interlocutores dentro de un diálogo transcultural de conceptos, que se va a producir en ese escenario global. De esta manera conceptos procedentes de espacios distintos al clásicamente hegemónico lograrán dialogar ahora en condiciones de igualdad con los conceptos occidentales más clásicos. En esta tarea jugará un papel determinante la que Santos denomina “epistemología del Sur”.

4. LA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR

Hay en Santos una relación clara entre la globalización hegemónica y “el pensamiento del Norte”, entendido como el pensamiento occidental que alumbró el capitalismo y el colonialismo y que luego acabó por desarrollarse en estrecha relación con ellos³³. Este pensamiento habría sido incapaz de cumplir las promesas emancipadoras hechas por la modernidad y la Ilustración. Sin duda esta crítica va influir en el hecho de que Santos dé a su nueva epistemología el nombre de epistemología del Sur. Esta metodología va a operar un descentramiento del quicio sobre el que giraba el pensamiento, ubicado hasta ahora en Occidente. Paradójicamente, la globalización evidencia que el pensamiento imperante es un pensamiento parcial. La nueva epistemología del Sur es por un lado una reacción y por otro una reivindicación: es una reacción ante la insuficiencia del pensamiento del Norte y de su imaginación sociológica para cumplir un papel contra-hegemónico y para responder a las necesidades de emancipación en el contexto de la globalización hegemónica neoliberal; y es también una reivindicación de los saberes y las prácticas de los llamados pueblos del Sur, prácticas y saberes preteridos y olvidados por el pensamiento del Norte y en los que se pretende ahora encontrar recursos emancipadores.

Hay que tener claro que para Santos “el Sur” no es aquí un concepto geográfico, sino que alude a los espacios, estén donde estén, que son o han sido sometidos a la opresión, de manera que también hay Sur en el Norte, allí donde existen poblaciones excluidas, silenciadas, marginadas³⁴, y por lo tan-

³³ Y aquí Santos se coloca en el contexto de los críticos frente a las promesas incumplidas del pensamiento moderno, como la Escuela de Frankfurt, para luego dar un paso más al proponer cambiar el paradigma de pensamiento de la modernidad. Sobre las características del nuevo paradigma crítico, cfr. *Ibidem*, pp. 30 y ss., bajo el epígrafe *Hacia una teoría crítica postmoderna*.

³⁴ ¿Qué sino la opresión legítima para pedir justicia y para formular discursos alternativos? En relación con la lucha frente a la injusticia Santos repite un lema con insistencia: hay que luchar contra la desigualdad cuando esta discrimina y contra la igualdad cuando esta descaracteriza.

to también sus prácticas y saberes pueden ser objeto de estudio y tratamiento por parte de la nueva epistemología. De hecho, la Epistemología del Sur es un proceso de producción de conocimientos científicos válidos a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que, en cualquier espacio, han sufrido de manera sistemática las injusticias y discriminaciones del capitalismo y del colonialismo³⁵. Con lo que se nos presenta claramente como un concepto epistemológico y a la vez político que incorpora una valoración crítica sobre los efectos sociales de la globalización hegemónica y que lleva a cabo una apuesta fuerte por hacer los cambios necesarios para lograr la emancipación social. En este sentido, el planteamiento teórico resuelve sin problemas las prevenciones contra el carácter político de la ciencia sobre la base de las necesidades acuciantes, en términos de pobreza, desigualdad, discriminación, crisis medioambiental, desestructuración institucional, etc., que asolan el nuevo siglo. Este compromiso político, que es a la vez ético, es típico de un siglo globalizador y globalizado que, como se ha dicho pensando en los riesgos que encaran tanto las personas como los distintos pueblos de la tierra y la humanidad misma, o será ético o no será.

La impronta política de su metodología de conocimiento no preocupa en absoluto a Santos, quien es plenamente consciente de que la opresión tiene un relevante componente intelectual al que hay que responder también intelectualmente. El componente intelectual de la opresión está basado en una concepción del mundo y en un relato sobre él que ha sido construido por Occidente, y que encuentra su marco y desarrollo en los fenómenos del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado, que a la postre serían formas de globalizar experiencias y saberes muy locales. Y frente a estos localismos con pretensiones de universalidad, para Santos es decisivo poner sobre la mesa la idea de que la diversidad del mundo es infinita, lo que determina el hecho de la dificultad de su comprensión, y sobre todo el dato de que su entendimiento no se puede llevar a cabo desde una sola perspectiva, señaladamente desde la perspectiva del conocimiento occidental, que ha sido la que con más fuerza ha tenido, y aún conserva, esa pretensión globalizadora, sino que es necesaria una perspectiva mucho más amplia, o mejor una combinación de perspectivas. E incluso con esta combinación se habría de ser consciente de

³⁵ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Refundación del Estado en América Latina...*, cit., pp. 43 y ss. Las prácticas y conocimientos que Santos más ha estudiado desde su primera experiencia en las favelas de Brasil, se encuentran en América Latina. Si bien luego tanto él como los investigadores de sus proyectos se ocupan de otras muchas localizaciones geográficas.

que una comprensión completa del mundo, habida cuenta de su complejidad, es en última instancia imposible³⁶.

La insuficiencia de la imaginación sociológica del Norte hace necesario un nuevo conocimiento que cuente con nuevos instrumentos metodológicos, y aquí es donde Santos nos presenta dos nuevas formas de investigación que se inscriben en la epistemología del Sur. Estas formas son, una “sociología de las ausencias” y una “sociología de las emergencias”³⁷. Primero, una “sociología de las ausencias” que habría de tener en cuenta lo que la epistemología del Norte ha ignorado y calificado como no-existente. Para Santos el pensamiento del Norte se caracteriza por ser un pensamiento “del abismo”, de la exclusión, en el sentido de que establece categorías y, a partir de ellas, diferencias que marcan las líneas de división entre lo que está dentro y lo que está fuera, entre lo que merece consideración y lo que no, condenando de esta forma a los fenómenos que excluye a un abismo exterior, donde no valen nada y donde no importan nada. En esa frontera exterior se habrían ubicado diversas categorías que Santos detalla. Estaría todo lo que se ha considerado *ignorante o inculto* por parte de la cultura occidental; todo lo que su visión del progreso considera como *retrasado*; lo que su clasificación social estima como *inferior*; lo que su lógica de escala desmerece como *local o particular*; y tam-

³⁶ Santos nos recuerda aquí a Foucault a la hora de plantear las dificultades del conocimiento en relación con la realidad, y al acabar reconociendo que la realidad es en última instancia incognoscible. Y por eso también una de las características de la “ecología de saberes” que va a proponernos será su capacidad para convivir con la ignorancia, con lo incognoscible. Cabe recordar que para Foucault la forma de relación que, como norma general, mantiene el conocimiento con la realidad no es otra que “una relación de violación”. A juicio de Foucault “el conocimiento ha de luchar contra un mundo sin orden, sin encadenamiento, sin forma, sin belleza, sin sabiduría, sin armonía, sin ley...”, y la relación entre el conocimiento y las cosas no es de continuidad natural, sino que entre ellos “sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas”, M. FOUCAULT, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch, Gedisa, México 1986, pág. 24. También sobre las dificultades del conocimiento, y contra los modos simplificados de conocer, afirmando que el estudio de cualquier concepto de la experiencia humana ha de ser multifacético, cfr. E. MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*, trad. M. Pakman, Gedisa, Barcelona, 1994. Su posición es una reacción frente a los discursos hegemónicos que pretenden “controlar y dominar lo real” y olvidan que el pensamiento está animado por una tensión entre la aspiración a un saber no parcelado y el reconocimiento de lo incompleto de todo conocimiento.

³⁷ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Refundación del Estado en América Latina...*, cit., el desarrollo de estos instrumentos metodológicos puede verse en las pp. 35 y ss.

bién lo que su lógica productivista ve como *improductivo o estéril*. Y así frente a unas auténticas “monoculturas” del saber, el progreso, la jerarquía, lo universal y la productividad, se configurará un amplio campo de no-mundo, de realidades despreciadas cuya exclusión implica un empobrecimiento de la realidad y una pérdida de horizontes y de posibilidades, a la vez que genera un claro efecto de discriminación y exclusión social sobre la base de las condiciones establecidas por el conocimiento³⁸. Todos estos campos de lo que ha sido dejado fuera son reivindicados ahora como campos fértiles de estudio y análisis para la construcción de un *pensamiento postabismal*, que consistiría en un aprendizaje desde el Sur.

5. UN PENSAMIENTO POSTABISMAL

Es interesante destacar que el concepto del pensamiento abismal irá ganando influencia en el pensamiento de Santos, que insistirá en cómo la división que establece es de tal magnitud que “«el otro lado de la línea» desaparece como realidad”³⁹. Lo que caracteriza este pensamiento abismal es su

³⁸ Y naturalmente estas formas de conocimiento establecen a la vez relaciones de poder, ya que lo considerado como excluido no son sólo formas de conocimiento o de vida, sino también sujetos que se identifican con ellas. Como hemos dicho sobre la relación entre poder y saber se aprecia claramente en el pensamiento de Santos la influencia de Foucault. De él Santos dirá que llevó a cabo el último gran intento de construir una teoría crítica moderna (para Santos merece este adjetivo más que el de postmoderna), y mostró que no hay salida emancipadora dentro del régimen de verdad imperante, ya que la propia resistencia se convierte dentro de su paradigma en poder disciplinario, en opresión consentida en cuanto interiorizada. Su mérito habría sido dar credibilidad a la búsqueda de “régimenes de verdad alternativos”. Santos lamenta que Foucault, muerto prematuramente, no pudiera llegar a contemplar las experiencias del Sur para trabajar ese nuevo marco, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, cit., la referencia está en la pág. 21, dentro del capítulo “Des-pensar para poder pensar”, pp. 11-27. Sobre la relación entre el pensamiento de Santos y el de Foucault, cfr. M. MANDUJANO ESTRADA, *Constitución y pertinencia del cosmopolitismo subalterno: La plataforma de Boaventura de Sousa Santos como alternativa crítica contemporánea*, Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2014 (accesible en internet), en el epígrafe titulado “Foucault, los modos de producción del poder y las constelaciones emancipatorias”, pp. 79 y ss. Una de las insuficiencias del pensamiento de Foucault sería que al considerar que el poder está en todas partes es más difícil articular posibilidades de resistencia, mientras que para Santos hay que tener claro que el poder está allí donde hay desigualdad.

³⁹ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, “Más allá del pensamiento abismal”, en *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, cit., pp. 29-61. La referencia está en la pág. 29. Estas formas en que el pensamiento excluye nos recuerdan una vez más a Foucault, que había dicho, criticando los efectos de poder del arte clasificatorio, que pensar *es hacer tajos*, intentando poner así de mani-

capacidad de exclusión de lo otro, por la imposibilidad de la co-presencia de los dos lados de la línea.

Santos pondrá este fenómeno del pensamiento abismal en relación no sólo con el conocimiento, sino también con el derecho, llegando a importantes conclusiones: “el conocimiento moderno y el derecho moderno representan las más consumadas manifestaciones del pensamiento abismal”⁴⁰. Según este planteamiento, en el derecho hay también líneas abismales. En él la línea más definitiva no es, como pudiera pensarse, la que separa lo legal de lo ilegal, sino la que separa todo el mundo de lo legal/ilegal de lo que ni siquiera tiene consideración. Como veremos la más grave y trascendente distinción no es ya entre lo que es legal y lo que es ilegal (que habría perdido buena parte de su sentido, y que por ejemplo en algunos campos estaría ahora más confundido y mezclado, como ocurriría en todo el ámbito de los denominados “ilegalismos”, y también en algunos otros ámbitos próximos al poder o a la marginalidad, donde la diferencia entre lo legal y lo ilegal se relativiza, como en el caso de la corrupción política⁴¹), sino entre lo que está sometido al derecho como legal o ilegal y lo que queda en sus márgenes exteriores, lo que es colocado en un abismo donde el derecho no existe y donde lo que ocurre nada le importa al derecho.

Santos nos presenta para explicar el fenómeno dos antecedentes que considera como ejemplos expresivos. Primero, el tratado de Cateau-Cambresis entre Francia y España en 1559, que establecerá una dualidad abismal entre territorios. A este lado de la línea se aplica la tregua, la paz y la amistad entre los dos países, al otro lado la ley del más fuerte, la violencia y el saqueo. Esta dualidad permite al rey de Francia tener una alianza con el rey de España, y al mismo tiempo estar aliado con los piratas que atacan sus barcos al otro lado de la línea⁴². Otro ejemplo: en el siglo XVI una línea global separa lo colonial de lo no colonial, confundándose lo colonial con el Estado de naturaleza, donde ni hay derecho ni existen las instituciones de la sociedad civil. Santos cita a Hobbes cuando describe a “la población salvaje de muchos lugares de

fiesto el carácter en ocasiones cruel del pensamiento, por ejemplo, en el orden de la exclusión. Las líneas de demarcación del pensamiento son entonces como cuchillas que seccionan y producen dolorosos y sangrientos cortes en la realidad.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 30.

⁴¹ Intuitivamente se percibe que la diferencia entre lo legal y lo ilegal se está relativizando frente a lo que se deja fuera del sistema.

⁴² Cfr. Cfr. B. DESOUSA SANTOS, “Más allá del pensamiento abismal”, en *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, cit. p. 33.

América” y a Locke cuando se refiere a que “en el principio todo el mundo era América”, para referirse a esos estados salvajes ajenos al derecho que encontrarían su ubicación en los países objeto de colonización⁴³. Pues bien, para Santos esta distinción sería hoy tan válida como entonces, ya que a nivel global la modernidad no habría implicado la superación del estado de naturaleza, sino la convivencia del estado de naturaleza con el estado civil según un criterio de segregación claramente político, como habría ocurrido en el caso de la convivencia metrópolis/estado civil y colonias/estado natural. De hecho, en las colonias no se habría aplicado nunca la dicotomía regulación/emancipación propia de las metrópolis y su contrato social, sino que para ellas se habría establecido otra dicotomía, mucho más terrible, basada esencialmente en los términos apropiación/violencia. Santos señalará también que han habido dos grandes movimientos tectónicos en relación con la línea abismal, uno ha coincidido con el periodo de la descolonización y las independencias de después de la Segunda Guerra Mundial, que parecía destinado a disminuir los espacios del abismo al formar nuevos estados que aspiraban a funcionar según la lógica del contrato social moderno, y el otro en los años setenta/ochenta del siglo XX, que con un sentido contrario ha extendido lo abismal, ganando fuerza la dicotomía apropiación/violencia, y no sólo en la periferia, por la desestructuración o el fallo de muchos Estados, sino también dentro de los espacios metropolitanos. Y está parece ser la tendencia ahora imperante.

Otro ejemplo actual permite ver muy bien el uso de las líneas abismales en el derecho. Para Santos Guantánamo es hoy “una de las más grotescas manifestaciones de pensamiento legal abismal”⁴⁴. Se trata de un espacio simplemente al margen del derecho, libre de lo legal o ilegal, al margen de cualquier regulación y control, y que pone de manifiesto muy bien el sentido que tiene para el poder la gestión de la distinción entre el derecho y el no derecho (el abismo, el reino de la arbitrariedad, del poder sin límites), distribuyendo estratégicamente los espacios en que funcionan uno u otro. Y junto a este hay otros muchos casos de espacios similares ubicados en un territorio abismal, desde los campos de refugiados en todo el mundo a los Estados fallidos, las naciones desgarradas donde se deshace el entramado institucional, como está

⁴³ Cfr. *Ibidem*, pág. 34. Las naciones colonizadas no obstante no fueron siempre zonas sin ley. Habría que distinguir por ejemplo la colonización anglosajona de la española, que dotó pronto a los territorios de ultramar de las leyes de indias. El hecho de que las leyes no se respetaran hace que el resultado fuera el mismo, pero incluso así se ha de hacer esa salvedad, al menos para distinguir a quienes las propusieron y defendieron de buena fe.

⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 36-37.

ocurriendo en muchos países árabes, o las zonas sin ley en cualquier territorio del mundo; y también los espacios de las prisiones, las fábricas donde trabajan los explotados, los guetos, los naufragos que desde Myanmar, vagan por el océano Índico sin estar sometidos a ninguna jurisdicción, o los inmigrantes que acuden a Europa desde Asia y África⁴⁵. La aparición de estos ámbitos es vinculada por Santos a lo que denomina “el retorno de lo colonial”, que se estaría produciendo en estos momentos, y que supondría la expansión en estos espacios y la imposición en ellos de una lógica de la pura apropiación y de la pura violencia, característica de la época colonial, que sustituiría ya descarnadamente a la lógica moderna del derecho, de la regulación y la emancipación⁴⁶.

Así pues, frente a las exclusiones que va a establecer el pensamiento occidental en tanto que pensamiento del abismo, lo que hace la sociología de las ausencias de Santos es ampliar, respecto del panorama moderno, la realidad que contempla, con la clara intención de buscar en esa realidad ampliada posibilidades y expectativas futuras al margen del paradigma de conocimiento que las ha excluido, un paradigma dentro de cuyos límites no es posible ya pensar la alternativa⁴⁷.

6. LA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS

Esta preocupación por lo excluido que muestra la “sociología de las ausencias”, nos hace recordar una expresiva frase de Vattimo, pronunciada

⁴⁵ La descripción que hace Santos de las zonas sin ley recuerda mucho el planteamiento de A. MINC, en *La nueva Edad Media. El nuevo vacío ideológico*, trad. José Manuel López Vidal, Temas de Hoy, Madrid, 1994, sobre la proliferación de espacios violentos y al margen de los Estados como fenómeno geopolítico típico de la crisis de la modernidad.

⁴⁶ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, “Más allá del pensamiento abismal”, en *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, cit., pág. 38. Serían nuevos espacios coloniales sometidos a un poder en bruto, nuevos estados de naturaleza donde triunfaría el que Santos denomina “fascismo social”. Pero no sólo allí se estaría manifestando la vuelta de lo colonial, también en las sociedades metropolitanas se estaría reproduciendo la situación de personas sometidas a un “no derecho”, en este caso mediante tres nuevos fenómenos ahora gestionados por el poder con el propósito de aumentar el control: la consideración de terrorista, la del emigrante sin papeles y la del refugiado, cfr. *Ibidem*, p. 39.

⁴⁷ Es interesante señalar que el concepto amplio que tiene Santos de la realidad se manifiesta aquí extendiéndose no sólo a lo considerado tradicionalmente como real (que en sentido más restringido se reduciría a lo racional, “sólo la racional es real”, en expresión hegeliana), sino también a lo que ha sido tradicionalmente ignorado, e incluso a lo que sin ser real actualmente puede ser pensado como posible, especialmente en atención a su necesidad. Volveremos a hablar sobre ello.

dentro de un entorno postmoderno: “(...) huellas, elementos que no han llegado a transformarse en mundo: las ruinas acumuladas por la historia de los vencedores a los pies del ángel de Klee. La piedad por esos despojos representa el único verdadero motivo de la revolución, más que cualquier proyecto presuntamente legitimado en nombre del derecho natural o del curso necesario de la historia”⁴⁸. En efecto, retomar la atención por aquello que quedó al margen de la historia para devolverle su potencial creador es en buena parte el leitmotiv de esta metodología. La preocupación por todo lo que ha sido condenado al abismo es también la preocupación por los derrotados, por los humillados y los ofendidos, lo que nos recuerda además la opción preferencial por los pobres de la Teología de la liberación, la que ha sido una de las grandes aportaciones latinoamericanas al pensamiento contemporáneo⁴⁹. Esta última es una conexión interesante en relación con Santos, especialmente si consideramos que fue católico practicante hasta los diecisiete

⁴⁸ G. VATTIMO, “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en G. VATTIMO y P. A. ROVATTI (eds.), *El pensamiento débil*, trad. L. De Santiago, Cátedra, Madrid, 1990, p. 41. Vattimo habla de la piedad, Santos también tiene un lugar importante para los sentimientos, y subyace a su teoría un importante elemento subjetivo y pasional como resorte para el pensamiento y la acción. Este elemento es el del inconformismo, ya sea en su forma de entusiasmo o de indignación, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Refundación del Estado en América Latina...*, cit., p. 42.

⁴⁹ Algunas de las referencias de Santos a la teología de la liberación y sus protagonistas aparecen cuando se refiere a los abogados puestos gratuitamente a disposición de las clases populares por la comisión de Justicia y Paz de la diócesis de Olinda y Recife a iniciativa del obispo Helder Câmara (B. DE SOUSA SANTOS, “Introducción a la sociología de la administración de justicia”, *Revista Uruguaya de Derecho Procesal*, 1985, 1, pp. 21-35, en concreto pág. 33), o luego en “If God Were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies”, cit., en concreto en la p. 29, donde se refiere a la nueva teología política emergente en los años sesenta como una teología que sirve no ya para dar sanción religiosa a unas estructuras sociales y políticas, sino como crítica del proceso social y político de la Ilustración que determinó la privatización del individuo, y en la que incluye a Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff. Precisamente el artículo está orientado a contemplar el papel que puede tener la teología en relación con los derechos humanos. Tema complejo ya que según Santos el planteamiento moderno europeo de los derechos humanos requiere la secularización, cuando él observa por un lado la fuerza que se deriva en ocasiones de planteamientos religiosos en el activismo pro derechos humanos, y por otro que a ciertos movimientos de resistencia frente a la opresión les subyacen en ocasiones identidades con influencia religiosa o al menos espiritual. Probablemente la idea de Santos es poner una vez más de relieve la necesidad de ampliar las bases racionales eurocéntricas de los derechos o de los movimientos de liberación. El tema será más ampliamente abordado en B. DE SOUSA SANTOS, *Si Dios fuera un activista de los Derechos humanos*, cit., donde se propone un diálogo entre los derechos humanos y las teologías políticas progresistas, como la teología de la liberación.

años, y que aún manifiesta interés por el fenómeno religioso, al menos en lo que atañe a la aportación de motivación vital y espiritualidad⁵⁰.

Y a la hora de hablar de derrotados es cuando encontramos en el Sur las historias más expresivas, y especialmente, por formar parte de nuestro mundo más conocido, en América Latina. De cómo allí esta interiorizado este sentimiento de derrota nos habla muy bien la obra de Eduardo Galeano. En su libro *Las venas abiertas de América Latina* se cuenta en clave de explotación la historia del continente, y en ella aparecerán como protagonistas los héroes derrotados, las revoluciones fracasadas, las infamias y las esperanzas muertas⁵¹. Pero se trata ahora de redimir de alguna manera ese dolor y de valerse junto a esas experiencias de otras experiencias y sentimientos que también las acompañaron, ya que como dice el propio Galeano las experiencias del dolor pueden ser también presentadas como sacrificios fecundos: “la historia es un profeta con la mirada vuelta hacia atrás: por lo que fue, y contra lo que fue, anuncia lo que será. Por eso en este libro, que quiere ofrecer una historia del saqueo y a la vez contar cómo funcionan los mecanismos actuales del despojo, aparecen los conquistadores en las carabelas y, de cerca, los tecnócratas en los *jets*, Hernán Cortés y los infantes de marina, los corregidores del reino y las misiones del Fondo Monetario Internacional, los dividendos de los traficantes de esclavos y las ganancias de la General Motors. También los héroes derrotados y las revoluciones de nuestros días, las infamias y las esperanzas muertas y resurrectas: los sacrificios fecundos. Cuando Alexander von Humboldt investigó las

⁵⁰ En este sentido es también interesante cómo se aprecia la influencia de la atmósfera intelectual latinoamericana en el pensamiento del Papa Francisco, por ejemplo, en su preocupación ecológica. Precisamente su Carta Encíclica *Laudatio Sí. Sobre el cuidado de la casa común* (2015), entiende la tierra como hogar de los hombres, plantea la idea de los patrimonios comunes de la humanidad, el diálogo intercultural, la justicia entre generaciones y critica la deuda externa y el paradigma tecnocrático de la globalización y sus consecuencias de desigualdad. Al respecto podemos destacar la importancia que ha tenido para el pensamiento ecologista la figura de Leonardo Boff, el sacerdote franciscano de la teoría de la liberación.

⁵¹ Cfr. E. GALEANO, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, Madrid, 2009. El autor manifiesta una percepción dramática de la historia latinoamericana que no es muy ajena a la que ha tenido tradicionalmente la intelectualidad española sobre la suya, especialmente desde el desastre del 98, y que sólo fue redimida después de la transición democrática. Como ejemplo literario de ese sentimiento podemos citar los conocidos versos de Gil de Viedma en su poema “Apología y petición”, donde dice: “De todas las historias de la Historia/la más triste sin duda es la de España/porque termina mal...”. También sobre la historia de la dominación en América latina cfr. B. CLAVERO, *Genocidio y justicia. La destrucción de las Indias ayer y hoy*, Marcial Pons, Madrid, 2002. Tener una historia así implica probablemente la necesidad de trabajar con la derrota.

costumbres de los antiguos indígenas de las mesetas de Bogotá, supo que los indios llamaban *quihica* a las víctimas de las ceremonias rituales. *Quihica* significaba puerta: la muerte de cada elegido abría un nuevo ciclo de ciento ochenta y cinco lunas”⁵². Esta es la forma en que el autor aborda, para no morir, una historia de resistencias y derrotas, interpretándola, gracias a los recursos narrativos, como una puerta abierta a la esperanza.

Sin duda, esta idea de Eduardo Galeano, donde la esperanza pervive a los derrotados, encaja bien con el pensamiento de Santos, quién junto a las ausencias como manifestaciones de los reprimidos y olvidados, nos hablará pronto de las emergencias como motivos de esperanza. Porque tras las ausencias aparecen en su pensamiento las emergencias, y Santos, en su “sociología de las emergencias”, se ocupará de los nuevos movimientos protagonistas de los cambios, de las resistencias y de las pervivencias, de las nuevas formas institucionales, también de los nuevos panoramas jurídicos que surgen en los más variados contextos, y que presentan interés como fenómenos contra-hegemónicos, pudiendo ser indicadores esperanzadores del desarrollo de realidades alternativas. En este sentido esta sociología tiene como reto el “sustituir el vacío del futuro según el tiempo lineal... por un futuro de posibilidades plurales y concretas”, superando la falta de alternativas dentro del paradigma moderno, incapaz de presentar formas novedosas de organización distintas de las que ofrece la globalización hegemónica, una globalización que pretende imponer al mundo su futuro. Se trata con ello de investigar las alternativas que caben en el nuevo horizonte de posibilidades concretas, en esa realidad futura que forma parte del nuevo paisaje ampliado que pretende dibujar la investigación. Este empeño respecto de esas realidades emergentes tiene un doble objetivo en línea con el proyecto emancipador “por un lado conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza; por otro, definir principios de acción que promueven la realización de esas condiciones”⁵³. Es decir, ayudarnos a definir qué podemos esperar y cómo contribuir a realizarlo.

Pero tratar con esas prácticas y esos saberes hasta ahora sometidos, que son el nuevo objeto de nuestro conocimiento no va a ser fácil. No es fácil llegar a comprender aquello que hemos despreciado por ignorante, inferior,

⁵² Cfr. E. GALEANO, *Las venas abiertas de América Latina*, cit., pp. 22-23.

⁵³ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Refundación del Estado en América Latina*, cit., p. 41. La idea de la esperanza tiene en Santos clara influencia de Ernst Bloch, *El principio de Esperanza*, edición de Pedro Serna, trad. de Felipe González Vicén, Trotta, Madrid, 2004. Especialmente la Parte Cuarta (*Construcción*) *Proyecciones de un mundo mejor*, donde también se realizan interesantes observaciones sobre el tiempo y el espacio en relación con la utopía.

improductivo, atrasado, local... No es fácil entender lo que hemos colocado más allá de nuestra razón, no es fácil hablar con aquello a lo que hemos hecho enmudecer. No es fácil moverse en el abismo ni tratar como iguales a los derrotados. Por eso, dentro de la epistemología del Sur y partiendo de la base de la complejidad y variedad del mundo, Santos articula una serie de instrumentos para aproximarse a esa diversidad de conocimientos y prácticas alternativas de manera fecunda. Estos instrumentos serán la “ecología de saberes”, la “traducción intercultural” y la “hermenéutica diatópica”⁵⁴.

La ecología alude a la naturaleza, al respeto, a la convivencia, a la sostenibilidad, y también a la fragilidad⁵⁵. La “ecología de saberes” parte de dos presupuestos esenciales: por un lado, reconocer y respetar la existencia de múltiples nichos de saberes, diversos y plurales que conviven en el planeta, por otro asumir que todos los saberes tienen límites. Asumir estos presupuestos es una condición esencial para el nuevo conocimiento, un nuevo conocimiento que sostiene, frente al colonialismo epistemológico, que todas las prácticas de relaciones entre seres humanos y entre estos y la naturaleza (ecologías), implican formas diversas de conocimiento que han de ser respetadas, reconocidas y valoradas. Una consecuencia de ello sería la de instaurar una justicia cognitiva que reconozca los conocimientos de todas las culturas como valiosos, ya que la injusticia social debe mucho a la injusticia cognitiva que se ha negado a reconocer el valor de esas otras fuentes de conocimiento.

Junto a esta “ecología de saberes” aparece el “diálogo intercultural”, que es una consecuencia necesaria de la idea dual de que todas las culturas son a la vez respetables e incompletas, lo que hace necesario un diálogo entre ellas

⁵⁴ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Refundación del Estado en América Latina...*, cit. Conceptos desarrollados en p. 43 y ss.

⁵⁵ También sobre la ecología de saberes, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, “Los desafíos de las ciencias sociales hoy”, en *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, Muela del Diablo Editores, La Paz, Bolivia, 2008, pp. 101-120. Y luego en B. DE SOUSA SANTOS, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, cit., dentro del capítulo “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, pp. 29-61, donde relaciona la ecología de saberes con la superación del pensamiento abismal (la ecología de saberes requiere la co-presencia igualitaria, la simultaneidad y la contemporaneidad, así como el reconocimiento de la incompletitud) y donde aporta la noción de *acción-con-clinamen*, en referencia a posibilidades de desestabilización a partir de movimientos espontáneos e imprevistos que pueden crear situaciones positivas para la emancipación, cfr. *Ibidem*, pp. 59 y ss. Un ejemplo de cómo funciona la ecología de saberes en su pensamiento se descubre el libro ya citado del autor *Si Dios fuese un activista de los Derechos humanos*, donde practica este método para relacionar teorías no hegemónicas de los derechos humanos con teologías políticas progresistas.

para desarrollar un mejor conocimiento del mundo. Toda perspectiva es parcial, y sólo mediante el diálogo entre perspectivas es posible acercarse más al conocimiento del mundo. Este diálogo habría de incidir tanto sobre los saberes como sobre las prácticas de las distintas culturas⁵⁶. A su vez el diálogo intercultural se relaciona con lo que Santos denomina una “hermenéutica diatópica”, que es el trabajo de traducción entre dos o más culturas. Las culturas no pueden hablar entre sí sin más, como no pueden hacerlo dos personas diferentes de lenguas distintas, sino que han de hacerlo en condiciones de igualdad, con las versiones culturales más abiertas⁵⁷ y mediante el uso de procedimientos de traducción cultural. Los significados de los conceptos deben interpretarse para compararse y aproximarse en las distintas culturas. Por ejemplo, la preocupación por la dignidad humana, tan importante en occidente para fundamentar la existencia de los derechos humanos, puede dialogar con el concepto islámico de *umma* o con el concepto hindú de *dharma*. Igualmente, la concepción de la vida productiva típica del desarrollo capitalista, podría hablar con la concepción de la *swadeshi* propuesta por Gandhi, o con la concepción de *sumak kawsay* de los pueblos indígenas andinos. O la noción de estos de *Pacha Mama* con el pensamiento ecológico occidental.

Este diálogo entre los conceptos, esta hermenéutica diatópica, tiene su aplicación también en relación con los movimientos sociales que se están produciendo en todo el mundo como resistencia frente a los fenómenos de la globalización hegemónica, ya que también se ha de establecer un diálogo internacional entre sus prácticas y saberes para articularlos como propuestas globales de emancipación. Hay que intentar establecer a partir de los variadísimos movimientos que pueden considerarse de resistencia en todo el planeta, sus relaciones, sus posibilidades de articulación y agregación, las expectativas de cooperación e internacionalización, etc., para conseguir articular prácticas globales contra hegemónicas⁵⁸. Esta es la forma de tratar,

⁵⁶ Y es interesante reparar en que el trabajo de traducción intercultural es un trabajo intelectual, político y emocional, como se señala en M. MANDUJANO ESTRADA, *Constitución y pertinencia del cosmopolitismo subalterno...*, cit., p. 132. Un ejemplo curioso de diálogo intercultural lo expone Santos a partir del trabajo que unos cantantes de Rap afrobrasileños han realizado con los poemas que él mismo ha escrito, en un caso expresivo de mestizaje cultural.

⁵⁷ Por ejemplo, cuando propone que los derechos humanos occidentales dialoguen con las teologías políticas, descarta las versiones más conservadoras del catolicismo, el protestantismo o el Islam, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Si Dios fuera un activista de los derechos humanos*, cit., pp. 31 y ss.

⁵⁸ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Refundación del Estado en América Latina*. cit., p. 50.

desde una epistemología del Sur, los fenómenos originariamente locales que surgen en entornos alternativos para hacerlos funcionar en el contexto de la globalización como instrumentos de emancipación.

7. APRENDER DEL SUR. LA AMÉRICA LATINA

Como hemos dicho, en su búsqueda de nuevos conocimientos y experiencias con potencial emancipador, Santos va a encontrar algunas de las más importantes referencias en el Sur. Como el mismo señala, “las prácticas transformadoras más prometedoras en los programas del cosmopolitismo y el patrimonio común de la humanidad han provenido en las últimas décadas del “Sur”, de la “periferia” o de los «márgenes» de las acciones sociales y de las perspectivas mundiales. Allí los conceptos modernos occidentales, tales como los derechos humanos, se combinan con una lucha por conservar los modos de identidad comunitaria y cultural que son extraños a la modernidad; una lucha, ciertamente, dirigida a protegerlas de los proyectos hegemónicos de la modernización. Aprender del Sur no es, por tanto, un lema vacío, es una invitación a una concepción desoccidentalizada, descentralizada, de la globalización y de lo que esta significa como proceso civilizador”⁵⁹. Y en ese Sur que le interesa a Santos ocupa un lugar importante América latina.

El interés de Santos por las experiencias latinoamericanas es antiguo, y se remonta a sus primeras investigaciones de sociología jurídica con su trabajo de campo sobre el sistema normativo de la favela de Pasárgada. Seguidamente, su interés se manifestará cuando acuñe el concepto de “Nuestra América”, para referirse a la América Latina, a la que situará en las antípodas de los Estados Unidos, que define como “la última Europa dominante”. A partir de esta expresión se entenderá en buscar en las experiencias, prácticas y saberes de los pueblos y grupos sometidos del subcontinente latinoamericano elementos de resistencia emancipadora frente a las tendencias hegemónicas, economicistas y liberalizadoras de la globalización⁶⁰. “Nuestra América” es presentada por Santos como un constructo intelectual y como un proyecto político, y pretende aprovechar su potencial reivindica-

⁵⁹ Cfr. el capítulo “La globalización, los Estados-Nación y el campo jurídico: ¿De la diáspora jurídica a la ecúmene jurídica?”, en B. DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica...*, cit., p. 324.

⁶⁰ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, “Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, *Chiapas*, núm. 12, 2001, pp. 31-69.

tivo a partir de una realidad fundada en el mestizaje, en la mezcla de sangre europea, india y africana, compleja por sus raíces mezcladas, dotada de conocimientos originales distintos de los occidentales y perpetuamente resistente frente a la colonización.

En su estudio sobre “Nuestra América” Santos recogerá las principales experiencias de reivindicación y lucha que se producen en Latinoamérica durante el siglo XX, desde la revolución mexicana de 1910 al movimiento zapatista de 1994⁶¹. A la vez, Santos se enfrenta al fracaso de la mayoría de estas experiencias⁶², que se explicaría por varias razones, como la influencia de la “América europea” con la que comparte un continente que ésta considera su espacio vital; la oposición de las élites locales con intereses contrarios a los generales, con lo que las resistencias acababan tomando la forma de guerra civil; o la falta de una hegemonía dentro de los movimientos de resistencia que los dotara de una acción coordinada⁶³. Pero pese a estos fracasos para Santos Latinoamérica sigue siendo un campo privilegiado de experiencias alternativas, ya que preexisten en ella condiciones favorables, como su misma historia de resistencias, o la existencia de conocimientos, formas de vida y maneras de entender el mundo originales y alternativas a los occidentales, o la realidad misma de un mestizaje fecundo que puede servir de referencia en un mundo global en el que la confluencia de razas, culturas, religiones y formas de vida es cada vez mayor. Y de hecho Santos continuará estudiando las experiencias latinoamericanas. Dentro de ellas ocuparan un lugar importante las nuevas prácticas jurídicas que se desarrollaran a partir de principios del siglo XXI, especialmente los recientes cambios constitucionales operados en Ecuador (2008) y Bolivia (2009), a los que va a aplicar sus conceptos meto-

⁶¹ Pasando por el movimiento indígena encabezado por Quintín Lamé en Colombia en 1914, el movimiento sandinista en Nicaragua en los años veinte y treinta y su triunfo en los ochenta, la democratización de Guatemala en 1944, el surgimiento del peronismo en 1946, el triunfo de la revolución cubana en 1959, la llegada al poder de Allende en 1970 o el movimiento de los “sin tierra” en Brasil desde los ochenta.

⁶² No obstante, hay que notar que cuando Santos se refiere al éxito o fracaso de las experiencias establece algunas referencias para medir el éxito de los movimientos alternativos que van más allá de la conquista del poder político en un determinado país, como son su capacidad para crear tópicos y establecer programas, su influencia para cambiar la retórica de los que deciden, o su virtualidad para promover cambios institucionales o políticas públicas.

⁶³ A este respecto para el autor las luchas indígenas, de campesinos, obreros, pequeños burgueses o negros ocurrieron siempre aisladas y con antagonismos entre unos y otros, sin una teoría de la traducción.

dológicos, inscribiéndolos en el contexto internacional de la globalización⁶⁴. Esta tarea se lleva a cabo a partir de la importancia que Santos concede a estos nuevos fenómenos jurídicos, que implican para él no solo una novedad en la forma de entender el constitucionalismo, y por lo tanto el orden jurídico, sino además una aportación que puede resultar decisiva para contribuir al que debe ser el principal objetivo del investigador social de cuestiones jurídicas, que no es otro que la instrumentalización del derecho en el marco de un proceso de lucha por la emancipación de las personas.

Sin duda, el aparato conceptual de Santos crea un marco que realza la importancia y confiere nueva potencialidad a las experiencias del “Sur”, y muy especialmente a las de América latina. Las ubica con pleno derecho en el campo de la globalización y las convierte en protagonistas de la reacción global emancipadora. Sus conceptos políticos y sus movimientos sociales servirán para la construcción de nuevos desarrollos teóricos y para el establecimiento de nuevas estrategias políticas y constitucionales. La revalorización de estas prácticas y su protagonismo global no tendrían que resultarnos una sorpresa, ya que estarían intentando responder a las grandes cuestiones planteadas actualmente por el pensamiento crítico mundial en el ámbito económico, político o medioambiental, como son los problemas de sostenibilidad ambiental, el reconocimiento de la diversidad multicultural, el aumento de las desigualdades sociales, la necesidad de mantener el poder del Estado para corregir los excesos del capitalismo, la crisis de la democracia representativa, etc. El intento de dar respuesta a estos problemas hace que la experiencia latinoamericana sea merecedora de una especial atención, especialmente ante la forma tibia con que se vienen enfrentando estos retos por parte del pensamiento y de la práctica política occidental, que por otro lado es consciente de ellos desde hace décadas sin que se la vea muy capaz de reaccionar⁶⁵.

⁶⁴ Es importante destacar aquí que el estudio de Santos se refiere en principio más que a concepciones constitucionales en su conjunto a las experiencias o prácticas jurídicas concretas que se desarrolla a partir de los enunciados constitucionales, y que encajan mejor en su metodología de trabajo que puede considerarse a estos efectos como una metodología de lo fragmentario. Su pluralismo jurídico, sus aportaciones a la democracia participativa, su preocupación medioambiental, su constitucionalismo social, son algunas de las referencias.

⁶⁵ Al respecto, en R. MARTÍNEZ DALMAU, *El proceso constituyente boliviano (2006-2008) en el marco del nuevo constitucionalismo latinoamericano*, Enlace, La Paz, 2008, pág. 36, se sostiene que “... el constitucionalismo vigente en la mayor parte de los países occidentales, que hemos llamado *constitucionalismo desarrollado* pero que bien podríamos conocer, por el objeto que impulsó su última transformación, como *constitucionalismo del bienestar*, no supo

Además, la novedad y la fuerza de las experiencias latinoamericanas radicaría en que estas responderían mejor a un contexto social en el que la tensión clásica entre el capital y el trabajo como motor de cambio es sustituida en parte por otro tipo de tensiones, como la tensión entre el capital y la naturaleza, la tensión entre el individuo y la identidad cultural, o la tensión entre el colonizador y el colonizado. En occidente el paradigma de resistencia y las propuestas de emancipación habrían girado tradicionalmente en torno a la tensión clásica capital/trabajo, alrededor de la cual se articulan fundamentalmente los movimientos y debates, y a la acción crítica le cuesta deshacerse de ese paradigma, un paradigma que, sin embargo, se desdibuja cada vez más como elemento definitorio de la organización social, batido por la desestructuración del ámbito vital del trabajo y por la nueva relevancia de otras tensiones sociales, y en torno al cual es cada vez más difícil desarrollar proyectos emancipadores⁶⁶. La

hacer frente al debilitamiento del Estado social, y se encuentra en una situación de apatía y de incapacidad de dar respuesta a muchos de los requerimientos de las sociedades actuales". En contraposición a esta situación estarían los intentos del constitucionalismo latinoamericano transformador.

⁶⁶ No hay duda de que el mundo del trabajo está perdiendo su centralidad en el marco del nuevo desarrollo capitalista. El derecho construyó el modelo social moderno a partir del ideal burgués del buen padre de familia, que cuida de lo suyo y de los suyos, del buen comerciante, guiado por el afán de lucro. Es el hombre diligente y trabajador. En el modelo es decisivo el factor trabajo, hasta el punto de que al perfil del burgués se habría añadido luego el del trabajador como referente social. Habermas insiste en que con la modernidad la autonomía personal y la existencia social individual, vienen ligados a las dimensiones del trabajo o la actividad profesional (J. HABERMAS, *Mas allá del Estado Nacional*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 23). En un sentido parecido, para Ulrich Beck, mientras que en la sociedad griega clásica el trabajo excluía de la condición de ciudadano, por el contrario "en las sociedades modernas (el trabajo) se ha convertido en un valor nuclear e integrador, prácticamente sin alternativa ninguna" (U. BECK, *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, trad. Bernardo Moreno Carrillo, Paidós, Barcelona, 2007, pp. 22-23). La sociedad del trabajo se identifica con la sociedad del orden, y el trabajo vence a la pobreza, a la drogodependencia, a la criminalidad, etc. Se establece una visión antropológica según la cual el hombre logra su identidad en y a través del trabajo, y el ciudadano sólo se concibe como trabajador. "El capitalismo... se apoya en la convicción de que sólo quienes tiene una vivienda y un puesto de trabajo seguro, y por ende un futuro material garantizado, son (o pueden devenir en) ciudadanos capaces de apropiarse de la democracia y tornarla viva" (Ibidem, p. 25) Pero la pervivencia de este paradigma está siendo cuestionada. Para Beck el capitalismo cae en la paradoja de considerar al trabajo como eje de la sociedad y a la vez no escatima esfuerzos para destruirlo sobre la base de sus necesidades de beneficio. El moderno neoliberalismo destruye la seguridad en el trabajo y el vínculo social que el mismo capitalismo creó, y conduce, por la falta de trabajo, por el trabajo precario o eventual, a una dinámica progresiva de desestructuración y exclusión social. Y el trabajo ya

realidad latinoamericana estaría sin embargo más adaptada para responder a esas nuevas tensiones, haciéndolo desde concepciones propias más fuertes sobre la naturaleza, desde sentimientos más profundos de lo colectivo, desde necesidades más acuciantes de los derechos, o desde sus experiencias inmemoriales de resistencia a la colonización⁶⁷.

Además de resaltar la importancia de estas experiencias, la teoría de Santos asume el reto de trabajar las prácticas y los saberes emergentes para hacerlos funcionar en contextos globales en los que se pueda explotar su potencial de emancipación. La experiencia del Sur no nos vale ya sólo para constatar los mecanismos de opresión, la asimetría estructural de las relaciones, la falsa relación entre etnicidad y Estado-nación, la ignorancia de tradiciones culturales y jurídicas ancestrales, etc.⁶⁸. El Sur se convierte ahora, a partir de sus movimientos, de sus experiencias, del retorno de sus saberes sometidos, en una rica fuente de sugerencias con potencial creativo y emancipador. Aporta unos nuevos conocimientos, un nuevo lenguaje y una nueva atmósfera en la que pensar los problemas sociales y políticos, y con estas aportaciones nos ofrece sobre todo la posibilidad de escapar al paradigma hegemónico. La pretensión de escapar a un paradigma que de algún modo nos constituye se presenta en principio tan difícil como pudo ser la hazaña del Barón de Munchausen, cuando consiguió sacarse a sí mismo de una ciénaga tirándose de sus propios cabellos. En la realidad es algo imposible de lograr sin contar con un punto de apoyo, y es aquí donde el pensamiento del Sur y las experiencias latinoamericanas se le presentan a Santos como los recursos necesarios para lograr ese objetivo. Un objetivo que lo primero que requiere es ser conscientes de la propia parcialidad de nuestro conocimiento.

Para Santos las nuevas realidades emergentes latinoamericanas estarían aportando importantes novedades al pensamiento y a la práctica política, y especialmente al pensamiento crítico transformador, al contribuir a él con formulaciones novedosas, mestizajes inesperados y conceptos tradicionales

no se mantiene como factor de pertenencia ciudadana. El capital ignora estos efectos de la precarización del trabajo, pero sin duda esta crisis del mundo del trabajo va a tener importantes consecuencias en relación con cuestiones importantes como la idea de ciudadanía o la titularidad de los derechos, y puede acabar por provocar la crisis del modelo hegemónico.

⁶⁷ Sobre las nuevas tensiones sociales, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, cit., p. 15.

⁶⁸ Cfr. "La globalización, los Estados-Nación y el campo jurídico: ¿De la diáspora jurídica a la ecúmene jurídica?", en B. DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica*, cit., pp. 405 y ss. En el epígrafe titulado "Aprender del Sur".

extraídos de acervos originales de resistencia. Lo novedoso de estas aportaciones no nos ha de extrañar si se tiene en cuenta la originalidad de los movimientos que están protagonizando las luchas sociales en América Latina. Allí las luchas más transformadoras se están realizando desde realidades socioculturales muy distintas a las eurocéntricas, y sobre la base de conocimientos ancestrales, populares y espirituales ajenos a la teoría científica occidental. Y con concepciones ontológicas sobre el ser y la vida que resultan muy distintas del “presentismo” y del individualismo occidental⁶⁹. Además, las luchas han sido encarnadas no por los agentes políticos tradicionales, como partidos o sindicatos, sino por campesinos, indígenas, afrodescendientes, piqueteros... cuya presencia no fue prevista por la teoría crítica⁷⁰. Se organizan además según formas distintas a las contempladas por la teoría política clásica, y en ocasiones expresan sus luchas en sus lenguas nacionales, con lo que sus demandas o aspiraciones tienen entonces dificultad para ser traducidas al código habitual reformista o revolucionario. Las resistencias “no emergen en los términos familiares de socialismo, derechos humanos, democracia o desarrollo, sino de dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la Madre tierra”⁷¹.

⁶⁹ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, cit., dentro del capítulo “Des-pensar para poder pensar”, pp. 11-27, en concreto en las pp. 19-20. Aparte de aportaciones como “el buen vivir” o “la Madre Tierra”, en el mundo andino la unidad no es uno sino dos, todo es pareja, es el mundo de la dualidad. En el mundo andino el hombre no está sobre la tierra, es parte de la tierra. En el mundo andino el futuro no es adelante, el futuro es atrás y está en la historia. En el mundo andino la idea de autoridad se relaciona con la pareja y el ejercicio del poder fluye entre todos los miembros de la comunidad sin perpetuarse en nadie, cfr. F. CÁRDENAS AGUILAR, “Mirando Indio”, en M. I. CHIVI VARGAS, *Bolivia. Nueva Constitución Política del Estado...*, cit., pp. 17-37. La referencia está en las pp. 25-26.

⁷⁰ Para el caso de Bolivia, el protagonismo político de los indígenas campesinos, superando el que clásicamente habían desempeñado los trabajadores, está muy bien descrito en I. M. CHIVI VARGAS, “Constitucionalismo emancipatorio, desarrollo normativo y jurisdicción indígena”, en M. I. CHIVI VARGAS, *Bolivia. Nueva Constitución Política del Estado...*, cit., pp. 73-93, en concreto en las pp. 87 y ss. Allí se recoge la intervención de un representante indígena en el VIII Congreso de la Central Obrera Boliviana en 1989, que fue decisivo para la evolución del movimiento opositor en el país, donde el protagonista dice: “Somos nosotros los campesinos los que estamos defendiendo la hoja de coca, los recursos naturales, el oro, las maderas... mientras nuestros compañeros proletarios, con tal de que les den un salario justo les basta y se callan; no ven lo nacional”. A la postre puede decirse que la lucha por la emancipación se expande para convertir su objeto ya no en una lucha de clases sino en una lucha cultural.

⁷¹ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Refundación del Estado en América Latina...*, cit., p. 31. Y por ejemplo los indígenas no usan la palabra socialismo, sino la palabra dignidad y la palabra respeto, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, “Debate sobre la Universidad en el siglo XXI”, en *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, cit. La referencia está en la p. 94.

Precisamente estas formas de resistencia podrían realizar una aportación importante al movimiento crítico también en el campo del lenguaje, al facilitarle una nueva lista de sustantivos. En este punto es donde Santos destaca cómo el pensamiento crítico eurocéntrico fue durante un tiempo propietario de un vasto elenco de sustantivos que podía utilizar como palancas de reivindicación y lucha, pero que sin embargo este movimiento se encuentra ahora, después de haber perdido la batalla de las palabras y su significado, privado de sustantivos propios, y reducido y caracterizado por el uso de adjetivos con los que califica y pretende corregir los sustantivos triunfantes, que son ya más propios de las teorías hegemónicas. Los grandes sustantivos como libertad, seguridad, desarrollo, democracia, son ya configurados por un pensamiento conservador, y al movimiento crítico sólo le queda la opción de adjetivarlos. Así, el desarrollo habría de ser para ellos desarrollo sostenible; la libertad igual, el Estado, de bienestar; los derechos, sociales; la democracia, participativa o deliberativa; etc. Pero el efecto real y negativo de esta situación, que habría supuesto tanto como refugiarse en los adjetivos, estaría en que implica aceptar como límite de los debates y propuestas lo que es posible dentro de un horizonte de alternativas marcado por la forma de entender el sustantivo, un horizonte que no es el propio del pensamiento crítico, con lo que esto implica de renuncia a la potencia transformadora de la teoría. Pues bien, frente a esta situación, en América Latina las luchas sociales estarían dedicadas ahora a “resemantizar viejos conceptos y, al mismo tiempo, a introducir sustantivos nuevos que no tienen precedentes en la teoría crítica eurocéntrica...”⁷², de manera que desde el Sur se estaría recobrando el terreno perdido en la lucha por el lenguaje por parte del pensamiento crítico occidental, poniendo sobre la mesa sustantivos que son patrimonio original del pensamiento crítico, como “Madre tierra” (*Pacha Mama*) o “Buen vivir” (*Suma Kawsay*). Y esta es una muestra de las posibilidades de aprender del Sur en el contexto del pensamiento emancipador. En lo que parece un curioso bucle de la historia los perdedores del Norte acuden a los perdedores del Sur en busca de recursos para volver a plantear la batalla.

8. NOVEDAD E IMAGINACIÓN EN LA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR

La realidad política, social y jurídica latinoamericana se ha presentado en las últimas décadas bajo la atmósfera de la *novedad*, y esta acepción está carga-

⁷² Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Refundación del Estado en América Latina...*, cit., pp. 30-31. La cita está en la p. 31.

da de connotaciones interesantes y prometedoras⁷³. Para Santos contemplar un proceso como novedoso es una opción metodológica fruto de un acto de voluntad que pretende valorar positivamente los nuevos fenómenos y dotarles de una entidad original y auspiciadora. Al respecto, para Santos se estaría viviendo en América Latina un auténtico “periodo de actos fundacionales”, que apuntan a una nueva forma de Estado y a una nueva forma de democracia⁷⁴. Este momento vendría acompañado por una especial disposición por parte de las clases populares, a las que se ve por fin con disponibilidad para la “asunción de nuevas creencias colectivas”⁷⁵. En este marco nos presenta por ejemplo el proyecto transformador de las Constituciones de Ecuador y Bolivia, que es visto en su sentido político profundo como un cambio cualificado, un cambio que se presenta como una novedad radical respecto del resto del constitucionalismo latinoamericano, e incluso respecto de los movimientos progresistas reformistas de todo el mundo, que simplemente buscarían devolver al Estado alguna centralidad en la economía y en las políticas sociales, pero sin comprometer la lealtad a la ortodoxia liberal internacional⁷⁶. De hecho, la refundación que proponen del Estado es un reto mucho más amplio que el que asume el reformismo, y las nuevas Constituciones remiten a las posibilidades de superar el capitalismo y el colonialismo mediante una nueva imaginación política, configurándose así como algo esencialmente nuevo, y exponiendo su novedad al análisis, la crítica y la esperanza⁷⁷.

⁷³ La novedad del momento latinoamericano se apoyaría en datos de la realidad como la superación de las dictaduras, el cese de los conflictos armados, la menor intervención norteamericana, los nuevos gobiernos progresistas, las nuevas constituciones, la mejora de los indicadores sociales, etc. Esta novedad de los primeros años del s. XXI podría haber entrado, al menos parcialmente en crisis con los últimos cambios del panorama político. Habrá que ver su evolución.

⁷⁴ Pese a su entusiasmo por ese momento Santos reconoce también que el acto fundacional es “originario, incompleto y confuso”, lo que le hace dificultoso para el análisis, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, “Reinventando la emancipación social”, en *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, cit., pp. 13-35. La referencia está en la p. 19.

⁷⁵ B. DE SOUSA SANTOS, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, cit., dentro del capítulo “Des-pensar para poder pensar”, pp. 11-27. En concreto en la p. 14, citando a Mercado René Zavaleta.

⁷⁶ Y, por ejemplo, mientras la Constitución española era reformada en el 2011 para hacer prioritario el pago de los intereses y del capital de la deuda del país, la Constitución de Ecuador disponía en 2008 que “los egresos permanentes para la salud, educación y justicia serán prioritarios” (art. 286.2).

⁷⁷ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Refundación del Estado en América Latina...*, cit., p. 69. Es un constitucionalismo distinto también del occidental clásico en la medida en que no es pro-

Esta novedad es la primera apuesta de la presentación de estas experiencias latinoamericanas, pero también la primera dificultad, ya que puede haber quién se resista a admitir la novedad de los procesos e intente desvalorizarlos como antiguos o como ya ensayados, en un intento de cortocircuitar su potencial expansivo. Y la polémica es importante ya que lo nuevo se presenta siempre con una fuerza especial, máxime en el actual contexto de la realidad social y política descrita con frecuencia como un *interim* de transición o cambio del que se espera que surja algo distinto. Si el pensamiento hegemónico globalizador se presenta como novedoso, como fruto de las nuevas exigencias de los tiempos, como la expansión inevitable del curso de la historia, como el futuro que acabará por imponerse, es necesario combatirlo con propuestas que no se pueden presentar como anticuadas. Una vez más, con esta apuesta por la novedad, se nos manifiesta cómo el pensamiento de Santos es esencialmente estratégico.

Otra dificultad de esta novedad es que no sabemos si llegará a cristalizar o si, por el contrario, se pudrirá antes de estar madura. Aparte de los problemas propios de su desarrollo interno, ante la novedad los procesos de resistencia externos son con frecuencia muy fuertes, como por ejemplo ocurre en relación con las experiencias constitucionales en Ecuador y Bolivia; y apostar por reconocer una novedad no quiere decir que esta vaya a tener éxito. En general, las experiencias emergentes objeto de estudio como posibles alternativas liberadoras en la epistemología del Sur están casi por definición dotadas de una fragilidad que Santos reconoce.

Pero, además, lo nuevo plantea dificultades para la teoría en el sentido de que lo nuevo sólo puede llegar a ser analizado como tal en cuanto ocurre, de manera que la teoría debe acompañar a los procesos en tiempo analítico real. En este punto la teoría contemporánea no tiene la soberbia de las teorías modernas omnicomprendivas que pretenden conocer la realidad y ser capaces de anticipar su desarrollo futuro. La teoría no actúa ahora como una vanguardia de la construcción transformadora en curso, al modo de las teorías clásicas, que habían predicho desde sus construcciones propias un devenir que ellas estaban preparadas para gestionar, sino que la teoría se presenta ahora como una “construcción de retaguardia”, que examina lo que se está construyendo según se hace o una vez que acaba de hacerse (el pensamiento de la retaguardia implica también que no se puede pensar más allá de lo

piciado por las élites políticas, sino por la voluntad constituyente de las clases populares tras una movilización social que crea un “constitucionalismo desde abajo”, cfr. *Ibidem*, p. 72.

que la sociedad puede aguantar, una lección de la historia que se hace muy bien en aprender para evitar las imposiciones sobrehumanas de la teoría). Como señaló Santos en una comparecencia en ese país andino, el nuevo ejercicio teórico “es un análisis construido al filo de la navaja con respecto a los cambios políticos en curso en varios países del continente latinoamericano, y muy especialmente en Bolivia”⁷⁸. Una teoría tan apegada al momento presente adopta entonces “características extrañas”, y ya no está tanto al servicio de las prácticas futuras que potencialmente contiene, sino que sirve más bien para legitimar o no lo que está ocurriendo⁷⁹; y es por esto también que desde el lado intelectual requiere el trabajo más que de un profeta o de un clarividente, de un testigo implicado, como por otro lado sabemos que prefiere considerarse Santos⁸⁰.

En cuanto al papel de la imaginación, hay que destacar el importante juego que se otorga a la imaginación en la teoría de Santos, y es curioso cómo los problemas del pensamiento crítico contemporáneo se articulan en su teoría en torno a cuestiones que tienen que ver con la capacidad de imaginar⁸¹. Para Santos los recursos de la imaginación tienen que ver primero con la capacidad de imaginar el fin del capitalismo, y, como si se tratara de una competición por ver quién es el más imaginativo, distingue, dentro del pensamiento crítico, entre los que son incapaces de pensar que el capitalismo vaya a tener un final, y en consecuencia optan por una política meramente reformista, de corrección de sus excesos sin alterar sus esencias, y los que

⁷⁸ Ibidem, p. 20. Las referencias a la novedad, sus características y dificultades están en las pp. 19-20. Para Santos la teoría debe incluso “asumir la sorpresa como acto constitutivo de la labor teórica”, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, cit., dentro del capítulo “Des-pensar para poder pensar”, pp. 11-27. En concreto en la p. 19.

⁷⁹ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Refundación del Estado en América Latina...* cit. pág. 32. Y es interesante constatar que algunos acontecimientos ocurridos en Bolivia y en Ecuador como la apuesta por el desarrollismo a costa de los derechos indígenas, han hecho que Santos tome una posición crítica. No obstante, en sus últimas manifestaciones se muestra comprensivo al señalar las dificultades de los procesos, como traducir conceptos no hegemónicos al lenguaje jurídico moderno, la incompatibilidad de estas Constituciones con contextos internacionales de matriz colonial y capitalista, las tensiones entre la nación cívica y las naciones culturales o la tendencia de las élites a no romper con las jerarquías de la modernidad. Por eso su propuesta es apoyar los procesos, pero exigiendo de las autoridades el mantenimiento de los compromisos contra hegemónicos, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, “Para uma nova visão da Europa: aprender com o Sul”, en *Sociologías*, Porto Alegre, año 18, set/diez 2016, pp. 24-56, la referencia está en la p. 51.

⁸⁰ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Refundación del Estado en América Latina...*, cit. p. 34.

⁸¹ Cfr. Ibidem, pp. 25-29.

piensan que lo que es inimaginable es que el capitalismo vaya a ser eterno, e intentan imaginar cómo será el fin del capitalismo⁸². Y aquí, donde triunfa la imaginación, es donde encuentra espacio su teoría para promover una política transformadora.

La segunda posibilidad de la imaginación que nos presenta Santos tiene que ver con la capacidad de imaginar otro fin, el fin del colonialismo. Precisamente una buena parte del pensamiento crítico se habría bloqueado por la dificultad de pensar el fin del colonialismo y habría resuelto negar la existencia misma del colonialismo, que para ellos habría desaparecido con la independencia, de manera que ahora el anticapitalismo sería el objetivo político, y el centro de la lucha sería la lucha de clases y no otras reivindicaciones, como la reivindicación multicultural. Sin embargo, para otra vertiente de la tradición crítica, el colonialismo no sólo se mantuvo, sino que en algunos casos se agravó tras la independencia, y se habría convertido en una realidad social más vasta, casi omnipresente, que atravesaría multitud de relaciones y contextos sociales⁸³. Es lo que Santos denomina “el colonialismo interno”.

⁸² Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, cit., dentro del capítulo “Des-pensar para poder pensar”, pp. 11-27. La coexistencia de estas dos vías, la de la reforma y la de la transformación sería una característica del actual panorama latinoamericano. Entre las formas políticas del primer modelo estarían la socialdemocracia, el keynesianismo, el Estado de bienestar y el desarrollismo, y pone como ejemplo el Brasil de Lula, una socialdemocracia de nuevo tipo, asentada no en derechos universales, sino en transferencias de capital a grupos sociales vulnerables, y que articula un nacionalismo económico mitigado con la obediencia a la ortodoxia del mercado internacional y a las instituciones del capitalismo global. En el segundo estarían Venezuela, Ecuador y Bolivia, con proyectos de transformación más innovadores.

⁸³ Que el colonialismo ha pervivido en América latina hasta nuestros días es algo que ya percibió con claridad E. GALEANO en *Las venas abiertas de América Latina*, cit. Para él la colonización no se termina con la marcha de españoles y portugueses, sino que pervive un “colonialismo postcolonial”, en una región sometida a la explotación de las potencias colonizadoras de antes y después de la independencia, una explotación articulada ahora también por medio de los organismos económicos internacionales y muy especialmente por el Fondo Monetario Internacional, dedicado a “desmontar pieza por pieza los mecanismos de la soberanía” (p. 298). Mecanismos de explotación habrían sido la explotación del oro y la plata por parte de españoles y portugueses, luego la imposición del monocultivo (caucho, café, banana, caña, cacao) que, frente a la agricultura tradicional de subsistencia o a una explotación diversificada al servicio de sus intereses propios habría hecho a estos países dependientes de los precios de los productos establecidos en las metrópolis. Y luego la explotación de las materias primas (cobre, estaño, petróleo, etc.) que seguiría impidiendo a estos países escapar del control de los mercados externos (pág. 307). Y todo ello sin olvidar como residuos del colonialismo el papel de la deuda externa, fruto en ocasiones de interesadas ayudas al desarrollo

Nos encontraríamos así con que el colonialismo habría adoptado “una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades”⁸⁴. Y aquí es donde el anticolonialismo recupera su vitalidad desarrollando una nueva imaginación y un nuevo pensamiento, capaz de imaginar el fin de un colonialismo actualizado por la globalización hegemónica, para construir sus realidades alternativas.

Pero veamos algo más de cómo la imaginación está presente en la teoría. Hay que insistir en que dentro del concepto que Santos tiene de lo real hay sitio también para lo imaginario, especialmente para aquello que sin ser real ahora puede llegar a hacerse real en el futuro. De hecho, a la nueva metodología subyace lo que Santos define como “un nuevo realismo” al que le interesa más que lo real, lo necesario y lo que puede convertirse en futuro⁸⁵. Lo real no está ya más sometido a las constricciones de lo fáctico, sino que está también determinado por las exigencias de la esperanza, del mismo modo que lo real no es tampoco, exclusivamente, lo racional determinado por el conocimiento occidental, sino también lo que se encuentra en las prácticas y los saberes olvidados de los perdedores. Se produce así una ampliación del concepto de lo real, y esta ampliación, que se realiza también en atención a lo necesario, se debe llevar a cabo con el auxilio de la imaginación⁸⁶.

Asimismo, la imaginación es importante porque el objeto del nuevo conocimiento, es decir, lo ausente, lo que está más allá de lo incluido por el conocimiento occidental, es por su misterio un campo fértil para la imagina-

que obligan a comprar productos extranjeros, ni la forma en que históricamente se habrían abortado con violencia desde el exterior los intentos de levantar sus economías al margen de la influencia extranjera.

⁸⁴ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, cit., p. 15.

⁸⁵ Cfr. B. DE SOUSA SANTOS y C. RODRÍGUEZ GARAVITO, “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contra hegemónica”, en B. DE SOUSA SANTOS y C. A. RODRÍGUEZ GARAVITO, *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*, Anthropos, Cuajimalpa, México, 2007, pp. 7-28, la referencia está en la pág. 21. Y la sociología jurídica crítica es aquella que no reduce la realidad a lo que de hecho existe, sino que la contempla como un campo de posibilidades, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, en su introducción al libro B. DE SOUSA SANTOS y M. GARCIA VILLEGAS (eds.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia...* Tomo I, cit., p. 3.

⁸⁶ Nada nuevo por otro lado para los juristas, que conocen muy bien el potencial creador de la imaginación para el pensamiento jurídico. Al respecto cfr. J. I. MARTINEZ GARCIA, *La imaginación jurídica*, Dykinson, Madrid, 1999. No obstante, hay que señalar que normalmente la imaginación es mejor recibida por los juristas cuando ya ha cristalizado.

ción, igual que las experiencias hasta ahora no consideradas son una fuente privilegiada para la fantasía, al tratarse de realidades misteriosas no colonizadas tampoco por el racionalismo moderno. En especial lo serían las prácticas y saberes de los pueblos indígenas, y, en nuestro contexto, las de los pueblos indígenas de América Latina. Hay que recordar que la gran aportación de América Latina a la literatura universal es el realismo mágico, estilo propio de unos autores contagiados por la realidad indígena, afroamericana y mestiza. Lo indígena sugiere lo mágico, lo fantástico y despierta la imaginación, a la vez que es en sí mismo, y en las fronteras de la racionalidad occidental, un pensamiento muy imaginativo. Por otra parte, el recurso a la imaginación, más allá de la realidad, permite llevar a cabo una selección de las experiencias de estos pueblos, apartando o reformulando aquello que, por su brutalidad o su violencia, debe quedar al margen de la teoría. Al respecto, la recuperación de los saberes sometidos, de las prácticas prohibidas, de las experiencias liberadoras, de las luchas de resistencia, de toda la panoplia de realidades que pueden ser utilizadas en las luchas emancipadoras ha de ser tratada también por la imaginación. La imaginación es entonces necesaria para reconstruirlas, como lo será también para convertirlas en propuestas emancipadoras.

El necesario papel de la imaginación en la recreación de la realidad de los pueblos indígenas va a tener que ver también con el grado de destrucción que ha sufrido su historia, tan desconocida como consecuencia de esta destrucción. En esta misma línea, creo que puede decirse que la visión mayoritaria que se sostiene hoy respecto de los pueblos indígenas es la que los presenta más que nada como “una mezcla de tradición, adaptación, imposición y recreación”⁸⁷. Es muy expresivo señalar a este respecto que cuando Santos se refiere a la forma en que las experiencias y los saberes, antaño sometidos y ahora emergentes, de los pueblos indígenas (pueblos a los que se refiere como “el sur del Sur”), pueden contribuir con aportaciones importantes a repensar el derecho, la comunidad y el Estado, nos dice que prefiere referirse a el *neoderecho*, la *neocomunidad* y el *neoestado*, y que el prefijo *neo* lo que denota es el carácter de la aportación del sur en el sentido de mostrar que no se refiere a aprender del pasado *como realmente sucedió*, “sino más bien del pa-

⁸⁷ Como sostiene Beatriz Eugenia Sánchez en un interesante artículo sobre la justicia indígena en Colombia, justo antes de empezar a hablar del derecho indígena, cfr. B. E. SÁNCHEZ, “El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena”, en B. DE SOUSA SANTOS y M. GARCÍA VILLEGAS (eds.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia...* cit., pp. 5-142. La referencia está en la p. 7.

sado como está siendo reinventado y reimaginado por quienes están legitimados para hacerlo, aprendiendo de la proyección en el pasado el futuro de autodeterminación que dichos pueblos desean vivir y dejar como herencia a sus hijos”⁸⁸. Es decir, la imaginación tiene su papel a la hora de proyectar los nuevos modelos en una reconfiguración que mezcla el pasado con las esperanzas del futuro. Como se ha dicho pensando expresamente en el caso de Bolivia, “... el reconocimiento como naciones de los pueblos indígenas y originarios no es un mero reconocimiento antropológico, sino un punto de partida político de la capacidad de esos pueblos de recrear lo que fueron y de existir en nuevas condiciones que les permitan ser lo que son y lo que quieren llegar a ser dentro de su propio imaginario”⁸⁹.

En general toda la nueva teoría crítica habría de articular razón e ilusión (y la imaginación es una ilusión en el sentido de que es origen de fantasías más allá de la realidad, y también en el sentido de que crea expectativas prometedoras), consciente de que conocer es a la vez imaginar, imaginar nuevas

⁸⁸ Cfr. “La globalización, los Estados-Nación y el campo jurídico: ¿De la diáspora jurídica a la ecúmene jurídica?”, en B. DE SOUSA SANTOS, *Sociología jurídica crítica...*, cit., pp. 406 y ss. Allí como aportaciones del sur destaca: sobre el *neoderecho* la importancia de los recursos argumentativos típicos de sus tradiciones jurídicas, frente a los burocráticos y los coactivos; sobre el *neoestado* una revisión de los conceptos clásicos de soberanía, así como nuevas intermediaciones entre el Estado y los ciudadanos y distinciones más equitativas de los conceptos de igualdad y diferencia; y sobre la *neocomunidad*, retomar sus componentes pre-modernos y desarrollar su carácter cada vez más desterritorializado, dando por ejemplo protagonismo a un territorio que sea cada vez más fruto de una construcción imaginativa. El tema de las nuevas territorialidades le interesa a Santos, que habla de territorialidades nuevas, algunas fugaces, pero que muestran la posibilidad de alternativas, y se refiere a los territorios indígenas, los movimientos de apropiación de barrios, las insurrecciones urbanas, los guetos... cfr. B. DE SOUSA SANTOS, *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, cit., pp. 18 y 146. Por ejemplo, cuando habla del conflicto del pueblo u’wa Santos señala que su territorio es originariamente físico, pero que la coalición transnacional organizada para su defensa va a hacerlo inteligible para la opinión pública (lo va a traducir o recrear) transformándolo en un territorio simbólico o incluso mítico. Entonces el territorio se integra en un universo simbólico que se relaciona con territorios mentales de la modernidad romántica como el paraíso perdido o la tierra prometida, cfr. B. DE SOUSA SANTOS, “Significado político y jurídico de la jurisdicción indígena”, en B. DE SOUSA SANTOS y M. GARCIA VILLEGAS (eds.), *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Tomo II, cit., pp. 201-211, en concreto p. 211.

⁸⁹ J. C. PINTO QUINTANILLA, “Aportes a la reflexión política de la Constitución”, en M. I. CHIVI VARGAS, *Bolivia. Nueva Constitución Política del Estado...*, cit., pp. 57-72, la referencia está en la p. 62. La cuestión es que no puede ser una recreación de la imaginación occidental, sino de su propia imaginación. La imaginación occidental podrá usarse para trabajar la recreación respecto de ella misma.

formas de vida y de conciencia. La teoría crítica sabe que la imaginación es necesaria para escapar de las teorías que sostienen la opresión, que dominando el lenguaje de lo real se presentan a sí mismas como teorías de lo inevitable, pretendiendo excluir la alternativa al hacerla impensable o fantástica por irreal. Las teorías de la opresión son teorías del “esto es lo que hay”, que ensalzan lo real fáctico y no consideran alternativas. Por eso la teoría crítica ha de imaginar y reinventar, también a sí misma⁹⁰. Y de ahí la importancia de la narrativa, de la narración que no se somete a lo real, que es capaz de escapar del discurso hegemónico de lo real. Cuando Santos propone su intercambio intercultural, su ecología de saberes, sostiene que la narrativa es un lenguaje privilegiado para este intercambio y dice que “narrar y contar historias puede constituir uno de los instrumentos más poderosos para convertir en mutuamente accesibles, inteligibles y relevantes experiencias sociales separadas por el tiempo, el espacio y la cultura”⁹¹. Santos se está refiriendo a narrativas, historias, parábolas de tradición religiosa o popular. Esa narrativa de historias humanas juega con el tiempo mezclando pasado, presente y futuro, juega con las distancias y las culturas aproximándolas gracias a su capacidad para establecer simpatías de sentimientos, es capaz de hacer una relectura de los éxitos y de los fracasos del pasado, recoge de forma expresiva los sufrimientos y las necesidades humanas, otorga nuevas energías y mantiene la esperanza, de manera que de ella puede emerger “una especie de sabiduría participada del mundo”⁹² apta para motivar el sentido de la justicia.

Frente al peso de lo real, a un pasado en ocasiones frustrante y a un futuro que pretende estar ya determinado, en el pensamiento de Santos la posibilidad de la esperanza deriva en parte de su idea respecto del futuro, construida a partir de una consideración positiva respecto de la novedad y de

⁹⁰ Cfr. la presentación de I. FARAH al libro, B. DE SOUSA SANTOS, *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales*, cit., pp. 7-11. La referencia está en las pp. 10-11. El recurso a la imaginación llega al extremo en la aportación de G. MARIACA, en uno de los debates que acompañan las ponencias. Allí cita el Carnaval como “campo ficcional extraordinario”, donde la libertad y la invención abren la puerta a posibilidades imaginativas extraordinarias, y explota sus posibilidades en relación con el problema de la interculturalidad y de la creación de identidades autodeterminadas por parte del sujeto, cfr. *Ibidem*, pág. 77 y ss. Todo ello en línea con los estudios sobre el carnaval y su potencial liberador realizados también en otros países, y en el marco de la importancia que Santos concede al *ethos* barroco latinoamericano y dentro de él al carnaval, en su teoría, cfr. BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS, “Nuestra América...”, cit., pp. 13 y ss.

⁹¹ B. DE SOUSA SANTOS, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, cit., p.103.

⁹² Cfr. *Ibidem*, p.101.

una amplia capacidad para releer el pasado y para imaginar futuros mejores. Todo ello reforzado por una confianza vital en los saberes y experiencias de la gente y de los pueblos. Como ocurre con el pensamiento utópico la novedad y la imaginación intentan presentar un futuro mejor frente a lo que puede augurar el principio crudo de la realidad, pero en este caso, frente al pensamiento utópico más clásico, el escenario futuro que se nos ofrece estará centrado, no en la descripción de una ciudad ideal, sino en los procesos de lucha por la emancipación que se desarrollan en el marco de un mundo en transformación.

ANGEL PELAYO GONZÁLEZ-TORRE

Facultad de Derecho

Universidad de Cantabria

Avda. de los Castros s/n.

39005, Santander, Cantabria.

e-mail: angel.pelayo@unican.es